ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

КУНО ФИШЕРА.

ТОМЪ IV.

УЧЕНІЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.—СИСТЕМА ЧИСТАГО РАЗУМА.

ПЕРЕВОДЪ Н. СТРАХОВА.

ИЗДАНІЕ НИКОЛАЯ ТИБЛЕНА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1865.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 15 марта 1865 года.

ВЪ ТИПОГРАФІИ Н. ТИБЛЕНА И КОМП.

ЭММАНУИЛЪ КАНТЪ.

ИСТОРІЯ РАЗВИТІЯ И СИСТЕМА КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ II.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

МЕТАФИЗИКА ПРИРОДЫ.

Глава первая.

Глава вторая.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

КНИГА ВТОРАЯ.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВЪ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Глава четвертая.

Глава пятая.

Глава шестая.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ГЛАВА ОСЬМАЯ.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

ФИЛОСОФІЯ РЕЛИГІИ. СПОРЪ МЕЖДУ ПРЕДАНІЕМЪ И КРИТИКОЙ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Глава вторая.

Глава третья.

Глава четвертая.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

ЭСТЕТИКА И ТЕЛЕОЛОГІЯ ИЛИ УЧЕНІЕ О ЦѢЛИ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

МЕТАФИЗИКА ПРИРОДЫ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ЗАДАЧА НАТУРФИЛОСОФІИ.

Метафизическое ученіе о тѣлахъ и понятіе движенія.

ЧИСТОЕ КОЛИЧЕСТВЕННОЕ УЧЕНІЕ ДВИЖЕНІЯ ИЛИ ФОРОНОМІЯ.

Критика чистаго разума положила твердое основаніе, на которомъ система чистаго разума возводитъ свое метафизическое зданіе. Она открыла въ разумѣ источники двоякаго законодательства, принципы разумнаго познанія и принципы разумнаго дѣйствія; первые опредѣляютъ разсудокъ въ его сужденіяхъ, вторые волю въ ея дѣйствіяхъ. Первые могутъ быть названы принципами теоретическими, вторые практическими.

Вмѣстѣ съ тѣмъ критика доказала, что правомѣрная область разсудка ограничивается міромъ чувственныхъ явленій, что не существуетъ никакого другаго научнаго познанія вещей, кромѣ математики и опыта. Объекты математики не даны намъ посред-

ствомъ чувствъ, а создаются построенiемъ или образуются самодѣятельнымъ воззрѣнiемъ. Итакъ, насколько вещи даны намъ извнѣ, познанiе ихъ возможно только какъ опытъ. Если мы называемъ совокупность чувственныхъ объектовъ опыта природою, то наше познанiе вещей будетъ слѣдовательно ограничиваться *естественною наукою*.

I. *Чистая естественная наука*.

1) Математическое и философское ученiе о природѣ.

Мы должны различать естественную науку по *основанiямъ* ея *познанiя*: эти основанiя даны или опытомъ или прежде всякаго опыта (какъ его условiе). Въ первомъ случаѣ основанiя будутъ эмпирическiя, во второмъ трансцендентальныя. Послѣднiя суть чистые или рацiональные принципы. Сообразно съ этимъ мы различаемъ чистую естественную науку отъ науки эмпирической. Чистая естественная наука обнимаетъ всѣ тѣ познанiя, которыя возможны относительно природы посредствомъ одного разума.

Здѣсь рѣчь идетъ только о *чистой* или *рацiональной естественной наукѣ*. Вопросъ таковъ: что можетъ быть познано относительно чувственныхъ явленiй посредствомъ одного разума? Или—насколько познаваемы a priori чувственныя явленiя? Во всякомъ случаѣ—чувственныя явленiя даны въ воззрѣнiи. Если они даны только посредствомъ воззрѣнiя, т. е. если въ явленiи не содержится ничего, чего бы *не* давало или не производило воззрѣнiе, другими словами, если явленiя суть безъ остатка продукты воззрѣнiя, то онѣ вполнѣ познаваемы однимъ разумомъ. Въ такихъ явленiяхъ нѣтъ ничего, что бы не было совершенно проницаемо для чистаго разума. Всѣ явленiя по своей формѣ суть продукты воззрѣнiя, ибо всѣ они суть въ пространствѣ и времени. Математическiя величины и по своему содержанiю суть продукты воззрѣнiя, ибо и самое содержанiе этихъ величинъ только пространственно и временно. Нетолько образъ познанiя,

но и самые объекты математики даны a priori. Она есть единственная сплошь чистая или рацiональная наука. Поэтому въ ней все совершенно ясно и прозрачно. Если науку въ ея собственномъ и строгомъ смыслѣ мы ограничимъ тѣми познанiями, которыя совершенно чисты, или апрiоричны, то мы должны сказать, что естественная наука чиста лишь настолько, насколько она совпадаетъ съ математикою, или, какъ выражается Кантъ: «что въ каждомъ особенномъ ученiи о природѣ можетъ быть найдено лишь столько *собственной* науки, сколько въ немъ найдется математики.» (*)

Но однакоже явленiя природы не суть только математическiя величины. Въ нихъ содержится нѣчто, что́ никакъ не можетъ быть построено, именно ихъ матерiя въ отличiе отъ формы: самое *бытiе* ихъ, которое хотя дано въ нашемъ воззрѣнiи, но не произведено этимъ воззрѣнiемъ. Въ силу своего бытiя, своего извнѣ даннаго существованiя, явленiя природы суть не однѣ фигуры, а вещи. Понятiе о нѣкоторомъ бытiи мы построить не можемъ, мы можемъ только его мыслить, только познавать посредствомъ сообразнаго съ разсудкомъ опыта. Въ явленiи природы есть нѣчто, что́ не исчерпывается построенiемъ, что́ требуетъ познанiя не посредствомъ воззрѣнiя, а посредствомъ понятiй. И такъ или вообще нѣтъ никакой чистой естественной науки, или же она требуетъ для своего образованiя не одного воззрѣнiя, а понятiй. Но познанiе посредствомъ понятiй есть познанiе *философское* въ отличiе отъ математическаго: въ ближайшемъ опредѣленiи это будетъ *метафизическое* познанiе. Поэтому чистая естественная наука есть метафизика природы. Вопросъ ея таковъ: что можно понять о природѣ a priori посредствомъ чистаго разсудка или посредствомъ чистыхъ *понятiй*?

Критика показала, что существуетъ нѣкоторая метафизика природы. Первая задача системы состоитъ теперь въ томъ, чтобы выработать эту науку и развить содержанiе натурфилософскихъ

(*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. Bd. VIII. S. 444.

познаній. Натурфилософія есть какъ бы одинъ изъ флигелей зданія чистаго разума, другой флигель котораго должна составлять моральная философія. Въ «*метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ естественной науки*» 1786 года Кантъ разрѣшаетъ эту первую и ближайшую задачу своей системы.

2) Ученіе о душѣ и ученіе о тѣлахъ.

Но прежде всего эта задача должна быть ограничена еще тѣснѣе. Мы только-что раздѣлили естественную науку по ея источникамъ познанія на эмпирическую и раціональную, а послѣднюю на математическую и метафизическую. Теперь мы должны раздѣлить ее и по ея *объектамъ*. Природа по смыслу критической философіи образуетъ совокупность всѣхъ опытныхъ объектовъ. Но опытъ бываетъ двоякій: чувство внѣшнее и чувство внутреннее. Поэтому объекты опыта суть внѣшнія и внутреннія явленія. Естественная наука внѣшнихъ (данныхъ въ пространствѣ) явленій есть *ученіе о тѣлахъ* или физика въ тѣсномъ смыслѣ, естественная наука внутреннихъ (данныхъ только во времени) явленій есть *психологія*. Обстоятельно было доказано, что раціональной психологіи или чистой естественной науки внутреннихъ явленій не существуетъ. Критика совершенно опровергла эту мнимую науку въ паралогизмахъ чистаго разума. Итакъ единственнымъ объектомъ чистой естественной науки остается только вещественный міръ; дѣло можетъ идти только о нѣкоторомъ *метафизическомъ ученіи о тѣлахъ*, или о вопросѣ: что можно познать о *вещественной* природѣ a priori посредствомъ однихъ понятій?

Чистая математика ни какимъ образомъ и ни въ одной изъ своихъ областей не можетъ быть естественною наукою. Ибо нѣтъ ни одного объекта естественно-научнаго опыта, ни одного эмпирическаго объекта, который бы состоялъ только въ построеніи, былъ бы только продуктомъ умственнаго воззрѣнія, бытіе котораго было бы произведено самимъ разумомъ. Но различныя области естественной науки могутъ быть болѣе или менѣе далеки отъ математики; приложеніе математики къ естественной наукѣ находитъ въ одной области большее поприще, чѣмъ въ другой. И здѣсь имѣетъ силу уже высказанное положеніе: чѣмъ больше можно найти математики въ какой-нибудь области естествовѣдѣнія, тѣмъ больше эта область лежитъ въ предѣлахъ чистой разумной науки. Чѣмъ меньше укоренилась или вообще можетъ укорениться математика въ какой-нибудь естественно-научной области, тѣмъ болѣе естественная наука представляетъ въ этой части ненадежную эмпирію и одно экспериментальное ученіе. Такъ химія стала тѣмъ научнѣе, чѣмъ болѣе умножились въ ней математическія соображенія. Когда Кантъ писалъ свои метафизическія начальныя основанія естественной науки, химія еще мало была проникнута математикой. Онъ имѣлъ право привести ее какъ примѣръ голой эмпиріи и экспериментальнаго ученія. Но гдѣ вообще прекращается пространственное воззрѣніе, тамъ и математика понятнымъ образомъ имѣетъ наименьшее приложеніе; поэтому она всего менѣе приложима ко всей области внутреннихъ явленій, къ психологіи. Вотъ основаніе, почему психологія такъ далека отъ степени чистой разумной науки; потому, что она такъ мало представляетъ поприща для математики, что ни одинъ изъ ея объектовъ не допускаетъ пространственнаго воззрѣнія. Конечно ея объекты, представленія, склонности, желанія и т. д., суть вмѣстѣ величины, эти величины имѣютъ свою степень, эта степень подвержена измѣненіямъ, эти измѣненія подвержены закону непрерывности. Но ни одна изъ этихъ величинъ, ни одно изъ этихъ измѣненій не можетъ быть построено, такъ какъ онѣ протекаютъ только во времени. Вотъ почему математика имѣетъ въ области ученія о душѣ такое малое и ненадежное поприще, между тѣмъ какъ въ области ученія о тѣлахъ она занимаетъ совершенно твердое и весьма значительное мѣсто. Такъ велико различіе той и другой, что математическое поприще въ психологіи относится къ такому же поприщу въ физикѣ почти такъ какъ ученіе о прямой линіи къ цѣлой геометріи. (Ибо объекты психологіи существуютъ только во времени, а время имѣетъ только *одно* измѣреніе, оно можетъ быть представляемо только въ образѣ или въ схемѣ прямой линіи). Не обративъ вниманія на эту строго

опредѣленную границу, Гербартъ въ послѣ-кантовское время сдѣлалъ неудачный опытъ ввести въ большихъ размѣрахъ математику въ область ученія о душѣ. (*)

II. *Метафизическое ученіе о тѣлахъ. Вещество и движеніе.*

Итакъ кантовская натурфилософія ограничивается метафизическимъ ученіемъ о тѣлахъ. Но всѣ явленія вещественнаго міра представляютъ нѣкоторое бытіе въ пространствѣ, лежащее въ ихъ основаніи. Это пребывающее бытіе есть субстанція вещественнаго міра или *матерія.* Какъ скоро мы отвлечемъ матерію, пространственныя явленія будутъ ни что иное, какъ геометрическія величины. Матерія составляетъ то, что даетъ имъ вещественную состоятельность. Слѣдовательно матерія составляетъ то, чѣмъ физическія тѣла отличаются отъ геометрическихъ, объекты естественной науки отъ объектовъ математики. И такимъ образомъ вся задача философской естественной науки или метафизическаго ученія о тѣлахъ сводится на вопросъ: *что можно знать a priori посредствомъ чистыхъ понятій о матеріи или о вещественной природѣ?*

Матерія познаваема только въ формахъ своего явленія. Форма ея явленія есть способъ, какъ она обнаруживается или становится доступною воспріятію, какъ она дѣйствуетъ. Вещество есть субстанція тѣлъ, которыя сами суть ни что иное, какъ внѣшнія явленія. Эти явленія суть видоизмѣненія ихъ субстанціи, т. е. перемѣны матеріи. Но всѣ матеріяльныя измѣненія пространственны, и всѣ измѣненія въ пространствѣ суть движенія. Слѣдовательно *движеніе* есть то, въ чемъ состоитъ способъ дѣйствія матеріи. И такъ какъ матерія познаваема только въ своемъ способѣ дѣйствія или въ своей формѣ явленія, то движеніе есть объектъ метафизическаго ученія о тѣлахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно опредѣляется характеръ и основной вопросъ кантовской натурфилософіи; она есть *ученіе о движеніи* и вопросъ ея таковъ: *что можно узнать о движеніи a priori посредствомъ однихъ понятій?*

(*) Тамъ же. S. 445—6.

Чистыя понятія суть категоріи количества, качества, отношенія и модальности. Эти понятія, какъ мы видѣли, суть условія возможности всякаго опыта, слѣдовательно и условія для всѣхъ объектовъ возможнаго опыта, слѣдовательно (такъ какъ движеніе есть такого рода объектъ) и принциповъ движенія. Итакъ они суть основныя опредѣленія, которыя можно знать a priori относительно движенія въ природѣ, и сообразно съ этимъ кантовская натурфилософія дѣлится на столько же особенныхъ изслѣдованій: она трактуетъ о количествѣ, качествѣ, отношеніи и модальности движенія.

Количество движенія есть движеніе, разсматриваемое какъ величина, какъ пространственная величина, т. е. какъ пространственное измѣненіе или φόρος, если употребимъ аристотелевское выраженіе. Пространственное измѣненіе можетъ быть разсматриваемо независимо отъ матеріяльнаго измѣненія. Субъектомъ пространственнаго измѣненія, подвижною матеріею можетъ быть каждое тѣло, какое угодно, можетъ быть одна метафизическая точка. Моментъ массы еще не входитъ въ разсчетъ съ точки зрѣнія количества. Ученіе о движеніи съ одной этой точки зрѣнія есть *форономія;* оно, какъ это слѣдуетъ изъ его основнаго пріема, составляетъ математическую область въ метафизическомъ ученіи о тѣлахъ; ибо движеніе, субъектъ котораго можно представлять математическою точкою, можетъ быть изображено воззрительно или построено.

Качество движенія есть движеніе, разсматриваемое какъ свойство матеріи. Оно есть собственно обнаруженіе и способъ дѣйствія матеріи. Разсматривать движеніе какъ дѣйствіе матеріи значитъ разсматривать матерію какъ причину или *силу* движенія. И ученіе о движеніи съ этой точки зрѣнія есть познаніе движущихъ или матеріяльныхъ силъ, т. е. *динамика.*

Отношеніе движенія есть движеніе, разсматриваемое какъ дѣйствіе другаго движенія, т. е. какъ закономѣрная связь, въ которой движущіяся тѣла дѣйствуютъ другъ на друга. Познаніе этихъ законовъ движенія есть *механика.*

Наконецъ модальность движенія есть движеніе, разсматриваемое какъ нѣкоторое возможное, дѣйствительное или необходимое

явленіе. Но эти опредѣленія совершенно зависятъ отъ нашего способа представленія, они касаются того вида, *какъ* намъ что-нибудь является. Поэтому Кантъ эту послѣднюю часть чистаго ученія о движеніи называетъ *феноменологіею*.

Итакъ кантовская натурфилософія состоитъ изъ слѣдующихъ четырехъ главныхъ изслѣдованій: форономіи, динамики, механики и феноменологіи, соотвѣтствующихъ послѣдовательности и системѣ чистыхъ понятій разсудка. Ихъ общее основное понятіе есть *движеніе*. Поэтому прежде всего должно строго и критически опредѣлить это понятіе. Чтó такое движеніе, разсматриваемое какъ внѣшнее явленіе?

III. *Новое понятіе о движеніи и покоѣ.*

ДВИЖЕНІЕ И ПОКОЙ, КАКЪ ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ОТНОШЕНІЕ.

Здѣсь мѣсто упомянуть въ видѣ дополненія о сочиненіи, которое принадлежитъ еще къ докритическому періоду и о которомъ мы нарочно *не* упоминали, когда описывали этотъ періодъ. Мы говоримъ о маленькой очень остроумной статьѣ 1758 года, носящей заглавіе: «*новое понятіе о движеніи и покоѣ*». Чтобы понять плодотворную основную мысль этого сочиненія во всей ея важности и значительности, мы должны представить ее въ связи съ «метафизическими начальными основаніями естественной науки», гдѣ феноменъ движенія понимается и обсуждается точно такъ, какъ это опредѣлилъ Кантъ двадцать восемь лѣтъ тому назадъ въ своемъ «новомъ понятіи». Здѣсь изслѣдуется понятіе движенія и раскрывается такимъ образомъ, что вслѣдствіе этого совершенно опровергаются общепринятыя понятія о покоѣ и косности. Уже изъ этого можно видѣть, какъ важенъ будетъ этотъ результатъ для кантовской натурфилософіи. Ибо если матерія познаваема только въ своемъ движеніи, то или натурфилософія останавливается какъ разъ тамъ, гдѣ прекращается движеніе матеріи, гдѣ слѣдовательно является покой матеріи,

или же нельзя утверждать въ собственномъ смыслѣ, чтобы матерія покоилась.

И однакоже самое понятіе движенія повидимому требуетъ понятія покоя и косности. Въ самомъдѣлѣ, если мы положимъ, что матерія получаетъ свое движеніе извнѣ, то ея первоначальное состояніе очевидно должно было быть не-движеніемъ или покоемъ. Если мы положимъ, что матерія оказываетъ противодѣйствіе всякому внѣшнему движенію, то она очевидно должна имѣть стремленіе пребывать въ своемъ состояніи, слѣдовательно нѣкоторую силу косности. На этомъ понятіи опирается картезіанская натурфилософія. И противъ нея-то именно направлено кантово новое понятіе о движеніи и покоѣ. «Я осмѣливаюсь», говоритъ онъ въ предисловіи, «изслѣдовать и отвергнуть эти понятія *движенія* и *покоя*, а равнымъ образомъ и связанное съ послѣднимъ понятіе силы косности; хотя я конечно знаю, что тѣ господа, которые привыкли отбрасывать какъ шелуху всѣ понятія, не просѣянныя на обязательной мельницѣ вольфовскаго или какого-нибудь другаго знаменитаго ученія, съ перваго же взгляда сочтутъ дѣло нестоющимъ вниманія и объявятъ все мое разсужденіе невѣрнымъ.» (*)

Что такое движеніе? Измѣненіе въ пространствѣ, т. е. перемѣна мѣста. Но что такое перемѣна мѣста? Каждое мѣсто въ пространствѣ опредѣляется своимъ положеніемъ, т. е. своимъ отношеніемъ къ другимъ мѣстамъ, къ внѣшнимъ предметамъ, его окружающимъ. Измѣнить свое мѣсто значитъ слѣдовательно ни что иное, какъ измѣнить свое положеніе, т. е. свое пространственное отношеніе къ другимъ мѣстамъ. Мѣсто есть *относительное* опредѣленіе. Перемѣна мѣста есть перемѣна отношенія, слѣдовательно относительная перемѣна, т. е. такая, которая имѣетъ значеніе только въ отношеніи къ чему-то другому. Но если движеніе есть только относительное опредѣленіе, то и покой не можетъ быть абсолютнымъ опредѣленіемъ. Итакъ, и то

(*) *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. 1758. Vorrede. Bd. VIII. S. 427.

и другое, и движеніе и покой, относительны; они суть опредѣленія отношенія и могутъ быть опредѣляемы только посредствомъ отношеній.

Пусть тѣло А занимаетъ нѣкоторое опредѣленное мѣсто въ пространствѣ и потому опредѣленное положеніе въ отношеніи къ тѣламъ В и С. Пусть оно не измѣняетъ своего положенія въ отношеніи къ В, но измѣняетъ его въ отношеніи къ С; въ такомъ случаѣ мы должны сказать о тѣлѣ А, что оно въ первомъ отношеніи покоится, а во второмъ движется; что слѣдовательно оно въ одно и тоже время и покоится и движется, чтó было бы не возможно, еслибы оно не покоилось въ одномъ отношеніи и не двигалось въ другомъ, т. е. еслибы вообще движеніе и покой не были только *респективными* опредѣленіями. Примѣръ сдѣлаетъ совершенно нагляднымъ дѣло. Пусть нѣкоторый шаръ покоится на столѣ, столъ стоитъ въ каютѣ корабля, корабль подымается на парусахъ противъ теченія рѣки, рѣка течетъ отъ востока къ западу, между тѣмъ какъ земля обращается около своей оси отъ запада къ востоку, въ тоже время движется около солнца отъ востока къ западу, и между тѣмъ какъ въ тоже время можетъ быть вся планетная система, какъ утверждалъ Брадлей, измѣняетъ свое мѣсто въ мірозданіи. Шаръ покоится относительно стола, столъ покоится относительно корабля, въ которомъ онъ не измѣняетъ своего мѣста, но корабль движется относительно берега рѣки, слѣдовательно въ этомъ отношеніи движется и шаръ и столъ; они не измѣняютъ своего мѣста въ отношеніи къ кораблю, но они измѣняютъ свои мѣста на землѣ, они вмѣстѣ съ землею измѣняютъ свое положеніе относительно солнца и т. д.

Если же движеніе и покой суть только отношенія, то отсюда вытекаетъ слѣдующее важное и явственное опредѣленіе. Пусть даны два тѣла, А и В, и пусть В движется въ направленіи къ А, между тѣмъ какъ А покоится; совершенно ясно, что въ тоже мгновеніе, какъ В измѣняетъ свое положеніе къ А, и А измѣняетъ свое положеніе къ В, что слѣдовательно А въ *одномъ* отношеніи не покоится: оно не покоится въ отношеніи къ В. Это заключеніе можно обобщить. Если тѣло движется, то оно тѣмъ

самымъ измѣняетъ свое положеніе ко всѣмъ другимъ тѣламъ, то тѣмъ самымъ всѣ другія тѣла измѣняютъ свое положеніе въ отношеніи къ нему; т. е. ни одно тѣло въ *этомъ* отношеніи не покоится. *И такъ вообще если нѣчто движется, то ни что не покоится.*

Если слѣдовательно тѣло В движется въ направленіи къ А, то оба тѣла измѣняютъ свое положеніе относительно другъ друга, оба движутся, оба приближаются другъ къ другу. Пусть теперь В движется въ направленіи къ А съ такою скоростью, что въ одну секунду проходитъ промежутокъ въ пять футовъ; въ такомъ случаѣ оба тѣла движутся со скоростью пяти степеней. Величина ихъ движенія одна и та же. Величина движенія въ этомъ случаѣ равняется произведенію массы на скорость. Пусть масса А равна 3 ф., масса В — 2 ф. Итакъ совокупная скорость должна быть раздѣлена между обоими тѣлами въ обратномъ отношеніи ихъ массъ такимъ образомъ, чтобы произведенія на обѣихъ сторонахъ были другъ другу равны. Назовемъ скорость одного x, скорость другаго y; въ такомъ случаѣ должно быть $3x = 2y$ и $x + y = 5$, слѣдовательно $x = 2$ и $y = 3$. Другими словами дѣйствіе В и противодѣйствіе А совершенно равны одно другому.

Слѣдовательно невозможно, чтобы когда-нибудь покоющееся тѣло получило ударъ. Оно получаетъ ударъ, — значитъ его касается другое тѣло, которое прежде его не касалось; значитъ оно измѣнило свое положеніе въ отношеніи къ этому тѣлу; значитъ оно двигалось. Ударяющее движеніе одного есть *такое же самое* движеніе другаго. Слѣдовательно необходимо, чтобы въ ударѣ тѣлъ дѣйствіе и противодѣйствіе были всегда равны между собою. Изъ объясненнаго слѣдуетъ само собою, что ударяемое тѣло вовсе не имѣетъ стремленія пребывать въ своемъ состояніи, что предположеніе силы косности вовсе не нужно для объясненія его сопротивленія и противодѣйствія, такъ какъ и то и другое совершенно объясняются изъ его движенія. (*)

(*) Тамъ же. S. 428—38. Ср. особен. S. 432 о силѣ косности.

IV. *Задача форономіи. Сложное движеніе.*

Это новое ученіе о движеніи и покоѣ образуетъ преддверіе къ метафизическому ученію о тѣлахъ, которое въ точномъ своемъ смыслѣ стремится быть ни чѣмъ инымъ какъ ученіемъ о движеніи. Субъектъ естественнаго движенія есть вещество, то нѣчто въ пространствѣ, чѣмъ физическое тѣло отличается отъ математическаго. Поэтому мы можемъ опредѣлить матерію просто какъ «*подвижное въ пространствѣ*». Если мы пока будемъ игнорировать ея массу и на мѣсто матеріи или подвижнаго въ пространствѣ поставимъ математическую точку, то отъ движенія у насъ останется только одно,—линія, которую эта предположенная точка описываетъ или проходитъ по опредѣленному направленію въ опредѣленное время; то есть отъ движенія остается только его *направленіе* и его *скорость*. Первое есть его пространственная величина, вторая его временная величина; слѣдовательно у насъ остается только *величина движенія* и она-то составляетъ первый предметъ метафизическаго ученія о тѣлахъ. Это будетъ движеніе, разсматриваемое только съ точки зрѣнія количества: чистое ученіе о величинѣ движенія или *форономія*.

Если мы разсматриваемъ одно лишь направленіе и различаемъ его по его возможностямъ, то мыслимы два случая: или тѣло движется только въ своемъ мѣстѣ, неизмѣняя самаго этого мѣста, т. е. оно *вращается*, или же оно измѣняетъ свое мѣсто въ отношеніи къ другимъ тѣламъ, т. е. оно движется *поступательно*. Поступательное же движеніе можетъ совершаться или по *прямой* или по *кривой* линіи. Кривыя же линіи могутъ быть или такія, которыя не возвращаются въ себя или такія, которыя возвращаются; движеніе по послѣднимъ можетъ быть кругообразно или маятниковидно, циркуляторное или осцилляторное. Такъ какъ въ форономіи за движущееся принимается математическая точка, то здѣсь будетъ говориться только о *поступательномъ* движеніи и притомъ о простѣйшемъ его видѣ, о *прямолинейномъ* движеніи. Что касается до скорости, то она

есть опредѣленное, измѣряемое временемъ пространство, простое прямое отношеніе величинъ пространства и времени, выражающееся формулою: $C = \frac{S}{T}$. (*)

Тѣло движется (въ поступательномъ направленіи), т. е. оно измѣняетъ свое мѣсто въ пространствѣ, т. е. оно измѣняетъ свои отношенія. Свои отношенія къ чему? Къ другимъ окружающимъ его тѣламъ, которыя будутъ воспринимаемы вмѣстѣ съ нимъ, которыя точно также занимаютъ нѣкоторое опредѣленное пространство. И такъ оно измѣняетъ свои отношенія къ этому опредѣленному, другими тѣлами наполненному пространству. Это опредѣленное, вещественное и потому воспринимаемое пространство мы назовемъ *эмпирическимъ* или *вещественнымъ пространствомъ*. Оно обнимаетъ собою тѣла, въ отношеніи къ которымъ нѣкоторое другое тѣло измѣняетъ свое мѣсто; слѣдовательно оно есть пространство, къ которому относится движущееся тѣло, или въ сравненіи съ которымъ это тѣло измѣняетъ свое положеніе. Такое пространство образуетъ въ отношеніи движенія одну изъ относящихся сторонъ. Поэтому его должно назвать *относительнымъ пространствомъ*. Но въ отношеніи движенія обѣ стороны подвижны. Поэтому это относительное пространство должно назвать также *подвижнымъ*.

Отъ относительнаго пространства мы отличаемъ *абсолютное*. Относительно то пространство, которое относится къ нѣкоторому другому; абсолютно напротивъ то пространство, которое не можетъ относиться ни къ какому другому, такъ какъ оно объемлетъ собою все пространство. Это пространство никакъ не можетъ составлять одной стороны въ пространственномъ отношеніи, слѣдовательно оно не можетъ быть также и подвижнымъ. Оно само не движется; въ немъ все движется. Относительно то пространство, которое имѣетъ внѣ себя нѣкоторое другое пространство. Подобное (ограниченное) пространство находится въ нѣкоторомъ пространственномъ отношеніи; тѣло можетъ

(*) Metaph. Anfangsgr. der Phoronomie. Erklärung 2. Anmerkg. 2 und 3. Seite 459—61.

относительно его измѣнять свое положеніе, слѣдовательно и оно можетъ измѣнять свое положеніе въ разсужденіи этого тѣла. Относительное пространство ограниченно и подвижно; абсолютное пространство неограниченно и неподвижно. Мы можемъ различить то и другое также посредствомъ понятія движенія: всякое движеніе совершается *въ* пространствѣ и относится *къ* нѣкоторому опредѣленному пространству; каждое то пространство относительно, *къ которому* (въ отношеніи къ которому) можетъ происходить движеніе; тогда какъ напротивъ абсолютное пространство есть то, *въ которомъ* должно быть представляемо каждое движеніе, *къ которому* никакого движенія нельзя представить.

Тѣло движется въ относительномъ пространствѣ, которое покоится. Слѣдовательно оно измѣняетъ въ этомъ пространствѣ свое положеніе и тѣмъ самымъ измѣняетъ свое отношеніе къ этому пространству. Слѣдовательно и это пространство измѣняетъ свое отношеніе къ нему. И теперь совершенно все равно, скажу ли я, что тѣло А движется по нѣкоторому опредѣленному направленію въ нѣкоторомъ опредѣленномъ пространствѣ, которое покоится; или же я скажу, что тѣло А покоится, а относительное пространство движется по противоположному направленію съ тою же скоростью. (*)

V. *Разрѣшеніе задачи. Построеніе сложнаго движенія.*

Съ этой точки зрѣнія, которую установило уже новое ученіе о движеніи и покоѣ, Кантъ разрѣшаетъ собственную задачу форономіи. Требуется построить чистую величину движенія. Построить нѣкоторую величину значитъ составить ее. Каждая величина состоитъ изъ величинъ. Слѣдовательно и величина движенія должна быть представлена какъ состоящая изъ величинъ движенія. Итакъ дѣло въ томъ, что требуется *построить сложное* (составное) *движеніе*. Вотъ собственная задача форономіи.

(*) Тамъ же. Erklärung 1. Anmerkung 1 und 2. S. 455—7.

При этомъ за движущееся принимается математическая точка, за направленіе движенія прямая линія. И такъ какъ составное движеніе должно быть *построено*, то во вниманіе берется только геометрическая величина, такъ что все равно, имѣютъ ли различныя движенія, слагающіяся въ *одно*, одинаковую скорость, или нѣтъ.

Вопросъ таковъ: какъ соединяются различныя движенія въ *одно*? Число различныхъ движеній можетъ быть какое угодно; задача разрѣшена, какъ скоро посредствомъ построенія найдена сумма двухъ движеній. (*)

Движеніе изображается посредствомъ прямой линіи. Составленіе прямыхъ линій образуетъ или *прямую* же *линію* или *уголъ*. Другими словами: различныя движенія происходятъ или по одной и той же линіи, или же по различнымъ линіямъ; въ послѣднемъ случаѣ они образуютъ уголъ. Сверхъ того въ движеніи должно быть обращено вниманіе еще на направленіе. Если различныя движенія происходятъ по одной и той же линіи, то они могутъ имѣть или *одинаковое* направленіе, или же они имѣютъ *противоположныя* направленія.

Итакъ задача форономіи имѣетъ три случая. Движеніе слагается изъ различныхъ движеній 1) по той же линіи и по тому же направленію, 2) по той же линіи и по различнымъ, то есть по противоположнымъ направленіямъ, 3) по различнымъ линіямъ. (**)

Вся трудность здѣсь заключается только въ форономическомъ способѣ разсмотрѣнія. Съ точки зрѣнія механики, посредствомъ понятій силы и причинности предъидущіе вопросы были бы разрѣшены очень легко и просто. Но форономія разсматриваетъ движеніе только какъ величину. Ея задачи, которыя въ сущности составляютъ только одну задачу, должны быть разрѣшены посредствомъ *построенія*. Построеніе представляетъ свое понятіе въ воззрѣніи. Но какимъ же образомъ можно сдѣлать воззрительнымъ, что нѣкоторая точка имѣетъ *разомъ* два различныя

(*) Тамъ же. Erkl. 4. Anmerkg. Grundsatz 1. Anmkg. S. 464—7.
(**) Тамъ же. Erkl. 5. Anmerkg. S. 467—8.

движенія? Какъ возможно построить сложное движеніе? Слѣдовательно какъ возможно разрѣшить задачи форономіи посредствомъ геометрическаго построенія?

Что одна и та же величина имѣетъ въ одно и тоже время два различныя движенія, этого никакимъ образомъ нельзя представить воззрительно. Но можно представить воззрительно, что эти движенія въ одно и тоже время имѣютъ мѣсто въ двухъ различныхъ величинахъ. Слѣдовательно возможность построенія зависитъ оттого, могутъ ли два различныя движенія, имѣющія мѣсто разомъ въ одной и той же величинѣ, быть распредѣлены на двѣ различныя величины, такъ чтобы при этомъ самое дѣло ни малѣйше не измѣнялось. Эту возможность мы уже приняли. Совершенно все равно, скажемъ ли мы, что точка А движется по прямой линіи АВ, или же что точка А покоится и относительное пространство движется по противоположному направленію ВА. Если точка А движется, то слѣдствіемъ будетъ, что будетъ пройдена линія АВ, слѣдовательно точки А и В уничтожатъ свое взаимное разстояніе и сойдутся въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Если относительное пространство движется по противоположному направленію ВА, то слѣдствіемъ будетъ, что будетъ пройдена линія ВА, слѣдовательно точки В и А уничтожатъ свое взаимное разстояніе и сойдутся въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Итакъ ясно, что оба движенія суть совершенно *одинаковыя* перемѣны мѣста, слѣдовательно суть *одинаковыя* движенія.

Такимъ-то образомъ можетъ быть построено сложное движеніе и задача форономіи можетъ быть разрѣшена геометрически во всѣхъ ея частяхъ. (*)

Если мы положимъ, что скорости у насъ равны, то мы можемъ изобразить различныя движенія посредствомъ двухъ прямыхъ линій равной величины, которыя въ первомъ случаѣ имѣютъ одно и то же направленіе, во второмъ имѣютъ противоположныя направленія, а въ третьемъ образуютъ уголъ. Тотчасъ же видно, что сложное движеніе выразится въ первомъ случаѣ

(*) Тамъ же. Lehrsatz 1. S. 468.

суммою, во второмъ *разностью*, въ третьемъ *діагональю* въ параллелограммѣ двухъ данныхъ линій.

1) Сложное движеніе какъ сумма.

Во всѣхъ трехъ случаяхъ сложная величина движенія можетъ быть опредѣлена посредствомъ построенія. Пусть дана точка А, которая въ одно и тоже время описываетъ два различныя движенія одинаковой величины и одинаковаго направленія; пусть каждое изъ этихъ движеній равняется линіи АВ; въ такомъ случаѣ точка А въ такое же время, въ какое она прошла бы линію АВ, пройдетъ теперь вдвое большую линію (2 АВ=АС).

A B C

AB=BC

Различныя движенія, которыя точка А описываетъ въ одно и тоже время, суть АВ и ВС. Пусть одно изъ этихъ движеній совершается относительнымъ пространствомъ. Вмѣсто того, чтобы сказать, точка А движется отъ В къ С, мы можемъ сказать, что относительное пространство движется съ тою же скоростью отъ С къ В. Этимъ самымъ дано построеніе. Нѣтъ ни малѣйшей трудности представить, что точка А въ нѣкоторое извѣстное время пробѣгаетъ линію АВ. Точно также нѣтъ никакой трудности представить, что относительное пространство въ *то же самое* время движется отъ С къ В; что слѣдовательно въ то мгновеніе, когда точка А приходитъ въ В, и точка С приходитъ въ В; т. е. что въ это мгновеніе точки А и С совпадутъ, слѣдовательно будетъ пройдено разстояніе между двумя точками, т. е. линія АС. (*)

2) Сложное движеніе какъ разность.

Предположимъ второй случай. Пусть два различныя движенія точки А будутъ линіи АВ и АС одинаковой величины и противоположнаго направленія.

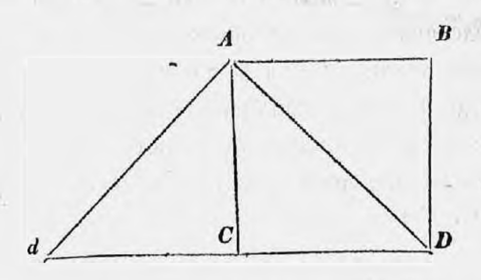
(*) Тамъ же. Lehrsatz 1. Beweis. *Erster Fall*. S. 469—70.



Точка А должна въ одно и тоже время двигаться отъ А къ В и отъ А къ С. Придадимъ одно изъ этихъ движеній относительному пространству. Точка А пусть движется къ В; въ тоже время относительное пространство движется отъ С къ А. Если эти два движенія происходятъ *разомъ*, то ясно, что въ то мгновеніе, когда А прійдетъ въ В, точка С прійдетъ въ А. Слѣдовательно разстояніе между А и С = ВА = АС, т. е. оно то же самое, какъ до движенія; точка А въ отношеніи къ С не измѣнила своего мѣста, слѣдовательно она *вовсе не* двигалась; разность двухъ различныхъ (противоположныхъ) движеній была въ этомъ случаѣ равна *нулю*. (*)

3) сложное движеніе какъ діагональ.

Возьмемъ третій случай. Различныя движенія точки А, имѣющія мѣсто въ одно время, пусть будутъ двѣ равныя линіи АС и АВ, образующія прямой уголъ САВ.



Точка А должна въ одно и тоже время двигаться отъ А къ С и отъ А къ В. Пусть одно изъ этихъ движеній совершается относительнымъ пространствомъ. Пусть точка А движется къ С;

(*) Тамъ же. *Zweiter Fall*. S. 470—1.

въ тоже время пусть относительное пространство движется отъ В къ А. Оно движется въ этомъ направленіи всѣми своими точками, слѣдовательно и точкою С. Если слѣдовательно точка А пришла въ С, то въ тоже мгновеніе точка С находится въ d. Между тѣмъ какъ А двигалось къ С, С двигалось къ d; слѣдовательно точка А прошла линію Ad. Но движеніе отъ С до d есть движеніе относительнаго пространства. Если мы переведемъ это движеніе на движеніе точки С въ томъ случаѣ, когда относительное пространство покоится, то окажется, что точка С двигалась въ противоположномъ направленіи, къ D. Слѣдовательно въ абсолютномъ пространствѣ точка А имѣла движеніе отъ А къ D, т. е. описала діагональ въ квадратѣ CABD. (*)

Такимъ образомъ задача форономіи разрѣшена и сложныя величины движенія доказаны построеніями во всѣхъ ихъ возможныхъ случаяхъ. Это построеніе было возможно, такъ какъ мы взяли за подвижное въ пространствѣ математическую точку; оно было возможно, такъ какъ по «новому ученію» о движеніи и покоѣ каждое движеніе могло быть положено равнымъ противоположному движенію относительнаго пространства. Между тѣмъ подвижное въ природѣ есть не точка, а *матерія*, составляющая дѣйствительное тѣло. Итакъ, если за подвижное въ пространствѣ, за субъектъ движенія мы возьмемъ вмѣсто точки матерію, то прежде всего является вопросъ: что такое матерія? Какъ она должна быть понимаема? Этотъ вопросъ кантовская натурфилософія разрѣшаетъ въ своей динамикѣ.

(*) Тамъ же. *Dritter Fall*. S. 471 flgd.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ДИНАМИКА.

ПОНЯТІЕ МАТЕРІИ И ЕЯ СИЛЫ.

Форономія опредѣляла матерію какъ «*подвижное въ пространствѣ*». Это опредѣленіе нарочно было взято въ такомъ широкомъ объемѣ, чтобы можно было вовсе не принимать во вниманіе массы и на мѣсто матеріи брать даже математическую точку. Существеннаго опредѣленія матеріи форономія не высказывала; это опредѣленіе должно быть сдѣлано теперь.

Матерія есть предметъ нашего внѣшняго воззрѣнія, но не его произведеніе, не его построеніе; она дана въ воззрѣніи, но она не произведена воззрѣніемъ. Она отличаетъ физическое тѣло отъ математическаго. Она есть то, что̀ должно прибавить къ математической величинѣ, чтобы сдѣлать изъ нея естественную вещь. Какъ предметъ воззрѣнія или какъ внѣшнее явленіе матерія находится въ пространствѣ. Но такъ какъ этотъ объектъ не есть вмѣстѣ продуктъ воззрѣнія, или не есть одно построеніе, то матерія не есть одно пространство. Она есть *нѣчто* въ пространствѣ, что *не есть одно пространство,* а составляетъ вещь отличную отъ пространства. Пространство какъ пространство —

пусто. Поэтому, отличная отъ пространства, матерія, которая вмѣстѣ существуетъ только въ пространствѣ, должна быть понимаема какъ *наполняющая пустое пространство.* Она не есть только подвижное въ пространствѣ: этимъ могла бы быть и математическая точка; она есть вмѣстѣ *бытіе, наполняющее пространство*: это будетъ не математическая точка, да и вообще не какая-нибудь математическая величина. (*)

I. *Матерія, какъ движущая сила. Отталкиваніе и притяженіе.*

Но если матерія должна быть нѣчто, что̀ наполняетъ, занимаетъ, утверждаетъ за собою пространство, то она очевидно должна имѣть въ себѣ условія, при которыхъ однихъ можетъ быть наполняемо пространство. Мы можемъ себѣ представить, что нѣкоторое движеніе извнѣ втѣсняется въ матерію, что оно нарушаетъ и уменьшаетъ ея наполненіе пространства. Если этому нарушенію со стороны тѣснимой матеріи не будетъ противопоставлено сопротивленія, то наполненное пространство будетъ все больше и больше уменьшаемо и наконецъ будетъ вовсе уничтожено. Какъ скоро прекращается наполненіе пространства, вмѣстѣ съ нимъ изчезаетъ и матерія. Ясно, что лишенная сопротивленія матерія не въ состояніи дѣйствительно наполнить пространство, ибо ея пространство всякимъ нарушеніемъ извнѣ можетъ быть доведено до нуля.

Поэтому единственное условіе, при которомъ вещество составляетъ бытіе, наполняющее пространство, есть его сопротивленіе всякому втѣсняющемуся движенію. Матерія должна быть въ состояніи или уничтожить или уменьшить всякое втѣсняющееся движеніе. Но движеніе можетъ быть всецѣло или отчасти уничтожено только нѣкоторымъ другимъ движеніемъ, имѣющимъ противоположное направленіе. Слѣдовательно, сопротивленіе матеріи есть такое движеніе, противоположное всякому втѣсняю-

---

(*) Metaph. Anfgsgr. der Dynamik. Erklärung 1. S. 477.

щемуся движенію. Матерія должна быть въ состояніи произвести это противоположное движеніе. Слѣдовательно, она должна быть причиною нѣкотораго движенія, то есть должна составлять нѣкоторую *движущую силу*; она должна быть *силою*, а иначе она не будетъ наполняющимъ пространство бытіемъ, иначе она не будетъ матеріею. Не однимъ бытіемъ, а силою—вотъ чѣмъ только матерія дѣйствительно наполняетъ свое пространство. Сила есть новое, существенное опредѣленіе, которое мы теперь присоединяемъ къ понятію матеріи. Въ форономіи матерія явилась только какъ *подвижная точка*, въ динамикѣ она является какъ *движущая сила*. (*)

Втѣсняющееся движеніе, какъ дѣлаемое, такъ и претерпѣваемое матеріею, описываетъ нѣкоторую прямую линію. Между пограничными точками этой линіи лежитъ поприще матеріяльной силы. Но между пограничными точками прямой линіи возможны только два направленія, отъ A къ B и отъ B къ A. Если мы опредѣлимъ эти направленія изъ точки A, то направленіе отъ A къ B будетъ *удаленіе*, а направленіе отъ B къ A *приближеніе*. Итакъ, въ точкѣ A мыслимы двѣ движущія силы, которыя описываютъ поприще прямой линіи AB, одна удаляющая, а другая приближающая. Первая производитъ, что B удаляется отъ A, вторая, что B движется къ A. Первую можно назвать *толкающею*, вторую—*тянущею*. Тянущая есть *притягательная сила или притяженіе*, толкающая есть *отталкивательная сила или отталкиваніе*. Обѣ эти силы возможны въ матеріи; мы еще не говоримъ, что онѣ необходимы. (**)

II. *Отталкиваніе.*

Для наполненія пространства прежде всего необходима отталкивательная сила. Чтó не имѣетъ силы отталкиванія, то не можетъ наполнять своего пространства, то можетъ развѣ только

(*) Тамъ же. Lehrsatz 1. Beweis. S. 478—9.
(**) Тамъ же. Erkl. 2. Zusatz. S. 480.

заключать его въ себѣ. Именно этимъ отличается матеріяльное тѣло отъ математическаго. Первое наполняетъ свое пространство, второе заключаетъ свое пространство, ограничиваетъ его, но не наполняетъ. Слѣдовательно, еслибы какая-нибудь часть матеріяльнаго тѣла была лишена отталкивательной силы, то въ этой части пространство не было бы наполнено и было бы пусто, и вообще матерія не наполняла бы дѣйствительно своего пространства. Итакъ къ наполненію пространства, и потому къ природѣ матеріи принадлежитъ то, что каждой изъ ея частей присуща сила отталкиванія, что отталкиваніе движетъ *всѣ* части матеріи, что нигдѣ въ ней не находится пустаго пространства. (*)

1) коренная упругость.

Посредствомъ этой отталкивательной силы матерія во всѣхъ своихъ частяхъ *протяженна*. Ея отталкивательная сила есть вмѣстѣ сила *экспансивная*, эта расширительная сила матеріи есть ея *упругость*. Безъ этой силы отталкиванія, протяженія, упругости, матерія вовсе не мыслима. Поэтому упругость, какъ свойство, имѣющее своимъ основаніемъ отталкиваніе, принадлежитъ къ необходимымъ условіямъ матеріи, къ ея кореннымъ свойствамъ. (**)

2) относительная непроницаемость.

Всякая сила есть интенсивная величина, имѣющая нѣкоторую степень. Отталкивательная сила матеріи должна имѣть нѣкоторую *опредѣленную* степень; она не можетъ быть ни безконечно великою, ни безконечно малою. Не безконечно великою, потому что иначе она дѣйствовала бы безгранично и въ конечное время наполнила бы безконечное пространство. Не безконечно малою, потому что иначе она никогда бы не наполнила и малѣйшаго пространства.

(*) Тамъ же. Lehrsatz 2. Beweis. S. 480—1.
(**) Тамъ же. Zusatz 1. S. 481—2.

Безконечно великая сила была бы такая сила, больше которой нельзя было бы себѣ представить. Итакъ если отталкивательная сила не безконечно велика, то она можетъ быть превзойдена другими бо́льшими силами. Если эти бо́льшія силы противодѣйствуютъ отталкиванію какого-нибудь тѣла, то необходимымъ слѣдствіемъ будетъ, что отталкивательныя силы уменьшатся на столько же степеней, или, что́ тоже, что они ограничатъ наполненіе пространства, принадлежащее тѣлу, что они принудятъ тѣло занять болѣе тѣсное пространство, однимъ словомъ, что они *сожмутъ* матерію. Существуютъ отталкивательныя силы. Эти силы могутъ противодѣйствовать одни другимъ; въ этой противоположности одна можетъ быть больше другой; тогда эта бо́льшая сила въ отношеніи къ другой есть сжимающая сила. Она принуждаетъ силу, на которую направляется, войти въ болѣе тѣсное поприще.

Итакъ есть *сжимающія* силы. Еслибы ихъ вовсе не было, то было бы невозможно, чтобы матерія когда-нибудь была стѣсняема въ своемъ пространствѣ; она была бы въ такомъ случаѣ абсолютно непроницаема.

Сжимающая сила, точно такъ же какъ и отталкивающая, должна имѣть нѣкоторую опредѣленную степень. Она не можетъ быть ни безконечно велика, ни безконечно мала. Еслибы она была безконечно велика, то всякое возможное ей противодѣйствіе было бы равно нулю; она бы совершенно уничтожала наполненіе пространства той матеріи, на которую бы направлялась, т. е. она превращала бы матерію въ пустое пространство или уничтожала бы ее. Такъ какъ она не безконечно велика, такъ какъ она имѣетъ извѣстную степень, то она можетъ ограничивать противоположную силу также только до извѣстной степени, слѣдовательно съузить наполненіе пространства, но не уничтожить.

Поэтому невозможно, чтобы матерія когда-нибудь была совершенно проникнута сжимающею силою. Итакъ, матерія не *абсолютно проницаема*. Возможно, что матерія до извѣстной степени будетъ проникаема сжимающею (относительно бо́льшею) силою. Слѣдовательно, матерія *не абсолютно непроницаема*. Итакъ, отсюда слѣдуетъ, какъ нѣкоторое необходимое свойство

матеріи, ея *относительная непроницаемость*. Это свойство имѣетъ свое основаніе въ динамической природѣ матеріи. Такъ какъ матерія есть *сила*, имѣющая извѣстное напряженіе, то она можетъ быть до извѣстной степени ограничена или сжата нѣкорою противоположною силою, имѣющею бо́льшее напряженіе. Математическое тѣло не имѣетъ силы; поэтому и пространство, которое оно заключаетъ, абсолютно непроницаемо, такъ какъ въ математическомъ тѣлѣ нѣтъ силъ, слѣдовательно не существуетъ и силъ противоположныхъ. На этомъ основаніи абсолютную непроницаемость можно также назвать *математическою*, а относительную *динамическою*. (*)

III. *Матерія какъ субстанція движенія.*



1) Матеріяльныя части.

Матерія какъ движущая сила есть собственный субъектъ или *субстанція* движенія. Эта субстанція, какъ существо протяженное, дѣлима. Въ каждой изъ ея частей дѣйствуетъ движущая сила отталкиванія. Слѣдовательно, каждая матеріяльная часть сама подвижна. Если она подвижна, то она можетъ имѣть нѣкоторое *собственное движеніе сама по себѣ*, она можетъ сама составить субстанцію, она можетъ въ этомъ качествѣ субстанціи отодвинуться, отдѣлиться отъ другихъ частей, съ которыми она была соединена. Если части какого-нибудь тѣла отдѣляются однѣ отъ другихъ, то, чрезъ это самое, тѣло разрѣшается на свои части, раздѣляется. Физическое дѣленіе состоитъ въ отдѣленіи. (**)

2) Безконечная дѣлимость матеріи. Противорѣчіе.

Но каждая часть есть сама въ свою очередь субстанція, слѣдовательно сама снова состоитъ изъ частей, которыя могутъ

(*) Тамъ же. Erkl. 3. Lehrsatz 3. Bew. Anmkg. Erkl. 4. S. 482—5.
(**) Тамъ же. Erkl. 5. Anmkg. S. 485—6.

другъ отъ друга отдѣляться. Сложность матеріи мысленно можетъ быть простираема до безконечности. Другими словами: *матерія дѣлима до безконечности.* Эта безконечная дѣлимость была признана уже первыми метафизиками древности и была выставлена какъ противорѣчіе, дѣлающее невозможнымъ понятіе матеріи. То есть, что матерія не мыслима именно потому, что она должна быть мыслима дѣлимою до безконечности. Не значитъ ли это, что тѣло состоитъ изъ безчисленнаго множества частей? И однакоже оно образуетъ *цѣлое!* Слѣдовательно, не значитъ ли это, что безконечно многія части составляютъ цѣлое, что безконечное множество — закончено? Законченная безконечность не составляетъ ли явнаго противорѣчія? Что справедливо относительно тѣла, то справедливо и относительно пространства. Вотъ въ чемъ состояло основаніе, по которому эти метафизики утверждали немыслимость пространства и вещества, и потому невозможность или несуществованіе того и другаго.

Это противорѣчіе разрѣшила *критическая* философія. Она *первая* разрѣшила эту метафизическую задачу. Самое противорѣчіе существуетъ только для догматическаго образа мыслей. Еслибы пространство было свойствомъ вещей въ себѣ, то пространственныя вещи должны бы были состоять изъ безконечно многихъ частей, и это безконечное множество частей должно бы было быть *дано* въ себѣ вмѣстѣ съ пространствомъ. Только въ томъ, что безконечное множество *данныхъ* частей образуетъ ограниченное и законченное цѣлое, только въ этомъ заключается невозможность.

Слѣдовательно, если пространство и матерія въ пространствѣ должны быть возможны, то остается только слѣдующая дилемма: *или пространство не дѣлимо до безконечности, или пространство не есть свойство вещей въ себѣ.*

3) Разрѣшеніе противорѣчія.

Отрицать безконечную дѣлимость пространства значитъ отрицать, что пространство сложно и что каждая часть пространства есть сама пространство. Это значитъ отрицать самое пространство. Оно дѣлимо до безконечности. Слѣдовательно, для его возможности остается только тотъ единственный случай, что оно не есть свойство вещей въ себѣ, а составляетъ *одно представленіе;* что слѣдовательно, и «матерія не есть вещь въ себѣ, а только вообще явленіе нашихъ внѣшнихъ чувствъ, также какъ пространство есть его существенная форма.» А что дѣло существуетъ именно такъ, а не иначе, это яснѣйшимъ образомъ доказано критическою философіею въ ея трансцендентальной эстетикѣ. И метафизическія начальныя основанія естественной науки, особенно динамики, написаны совершенно въ томъ же ясномъ, проницательномъ, научномъ и дидактически-мастерскомъ духѣ.

Именно, если пространство есть одно представленіе, то и его безконечная дѣлимость есть представленіе; пространство должно быть представляемо *дѣлимымъ* до безконечности; это не значитъ, что оно до безконечности *раздѣлено;* дѣленіе можетъ быть продолжаемо въ мысляхъ до безконечности; это не значитъ, что, независимо отъ нашего представленія, даны безконечно многія части. Только на этомъ послѣднемъ догматическомъ предположеніи основывается то противорѣчіе, изъ котораго Зенонъ вывелъ свои доказательства противъ пространства и матеріи. (*)

IV. *Притяженіе.*

Матерія есть *движущая сила.* Эта сила есть *отталкиваніе;* но еслибы матерія была *только* отталкивательною силою, то эта сила дѣйствовала бы сама по себѣ одна непрерывно; она, не будучи ни чѣмъ ограничиваема, все дальше и дальше удаляла бы части матеріи другъ отъ друга и наконецъ разсѣяла бы ихъ въ безконечномъ пространствѣ; матерія уже не наполняла бы опредѣленнаго пространства, пространство было бы пусто, слѣдова-

(*) Тамъ же. Lehrsatz 4. Bew. Anmkg. 1 и 2. S. 486 — 93. Ср. S. 490 flgd.

тельно не было бы самой матеріи. Слѣдовательно, отталкивательная сила, взятая сама по себѣ, не есть еще достаточное условіе для дѣйствительнаго бытія матеріи. Матерія, въ безграничномъ протяженіи, есть то же чтó пустое пространство.

Слѣдовательно, для бытія матеріи нужна еще другая сила, которая противодѣйствовала бы отталкиванію, мѣшала бы его распространенію въ безграничность, принуждала бы части матеріи приближаться другъ къ другу. Это сила *сжимающая*. Что такая сила возможна, мы уже прежде показали; теперь мы должны прибавить, что она необходима для бытія матеріи.

Гдѣ мы станемъ искать этой сжимающей силы? Или въ самой матеріи, или внѣ ея. Внѣ ея находятся или пустое пространство, или другая матерія. Пустое пространство не можетъ сжимать матерію, ибо пустое пространство безсильно. Матерія можетъ сжимать другую матерію своею проникающею силою, слѣдовательно, своимъ собственнымъ болѣе сильнымъ отталкиваніемъ. Но, еслибы эта противодѣйствующая матерія сама была *только* отталкивательною силою, то, по этому самому, она вовсе не была бы матеріею. Слѣдовательно, остается только тотъ единственный случай, что сжимающая сила заключается въ самой матеріи. Сама матерія должна состоять изъ *двухъ силъ, противоположныхъ одна другой*. Вслѣдствіе одной силы она отталкиваетъ свои части, заставляетъ ихъ другъ отъ друга удаляться; вслѣдствіе другой силы она притягиваетъ свои части другъ къ другу, заставляетъ ихъ другъ къ другу приближаться. Эта вторая сила есть *притяженіе* или *притягательная сила*.

Притягательная сила не выводится изъ отталкивательной. Безъ нея отталкивательная сила была бы неограниченна, т. е. безконечно велика или невозможна. Слѣдовательно, притягательная сила есть условіе, которое полагаетъ отталкивательной силѣ ея первоначальную границу. Итакъ, сама притягательная сила первоначальна; она основывается на природѣ матеріи, которая безъ нея вовсе не могла бы состояться, слѣдовательно, она также *основная сила матеріи*. Мы прежде показали, что въ движеніи матеріи возможны обѣ силы притяженія и отталкиванія; теперь мы прибавляемъ, что обѣ онѣ *необходимы* для бытія матеріи. (*)

V. *Отталкиваніе и притяженіе какъ основныя силы.*

Еслибы матерія была только притягательною силою, то эта сила дѣйствовала бы сама по себѣ безпрерывно; она была бы ничѣмъ не ограничена, части матеріи приближались бы другъ къ другу все больше и больше и наконецъ привели бы ее къ математической точкѣ. Слѣдствіемъ было бы пустое пространство; матеріи не было бы. Отталкиваніе, продолжаемое до безграничности, разсѣевается *въ безконечное пространство*; притяженіе, продолжаемое до безграничности, исчезаетъ въ *математической точкѣ*. Матерія есть *наполненное пространство*: слѣдовательно, ея движущая сила не можетъ быть ни одна отталкивательная, ни одна притягательная; только обѣ вмѣстѣ могутъ произвести бытіе, наполняющее пространство или матеріяльное. И та и другая должна имѣть нѣкоторую опредѣленную степень. Условіе для этого для каждой изъ нихъ различно. Притяженіе производитъ то, что отталкиваніе не дѣйствуетъ въ безконечность. То же самое производитъ отталкиваніе въ противоположной ему силѣ. Поэтому, то и другое суть основныя силы матеріи, бытіе которой основывается на общемъ взаимнодѣйствіи, на игрѣ этихъ противоположныхъ силъ. (**)

1) Отталкиваніе какъ первая сила. Прикосновеніе и отдаленіе.

Притяженіе и отталкиваніе суть двѣ первоначальныя силы матеріи, необходимыя условія, безъ которыхъ матерія вовсе не можетъ имѣть мѣста. Изъ этихъ двухъ силъ, мы указали сперва на отталкиваніе и не безъ причины поставили его раньше при-

(*) Тамъ же. Lehrsatz 5. Bew. Anmerkg. S. 493—6.
(**) Тамъ же. Lehrsatz 6. S. 496—7.

тяженія. Не потому, чтобы послѣднее было менѣе первоначально, чѣмъ первое (они одинаково первоначальны и взаимно обусловливаютъ другъ друга), но потому, что матерія прежде всего дѣлаетъ воспринимаемымъ и познаваемымъ свое бытіе въ формѣ отталкиванія. Прежде всего мы чувствуемъ въ матеріи то, что она насъ *отталкиваетъ*, слѣдовательно, чувствуемъ ея непроницаемость, обнаруживающуюся въ толчкѣ и давленіи. Воспріятіе предполагаетъ впечатлѣніе, впечатлѣніе—прикосновеніе; всему, что прикасается къ матеріи, она противопоставляетъ сопротивленіе по мѣрѣ своей силы, слѣдовательно, дѣйствуетъ на все это по степени своей сопротивляющейся силы или своего отталкиванія. Поэтому *отталкивать* есть для насъ первая и ближайшая форма явленія матеріи. (*)

Тѣла или матеріи дѣйствуютъ другъ на друга по природѣ и по мѣрѣ своихъ движущихъ силъ. Здѣсь мыслимы два случая. Или тѣла дѣйствуютъ прикасаясь другъ къ другу, или же неприкасаясь. Если онѣ прикасаются, то каждое, въ отношеніи къ другому, выдерживаетъ свою непроницаемость; каждое отталкиваетъ другое насколько ему возможно дальше. Въ прикосновеніи тѣла дѣйствуютъ другъ на друга отталкивающимъ образомъ. «Прикосновеніе въ физическомъ смыслѣ есть непосредственное дѣйствіе и противодѣйствіе непроницаемости. Физическое прикосновеніе есть взаимодѣйствіе отталкивательныхъ силъ въ общей границѣ двухъ тѣлъ.» (**)

2) Притяженіе какъ дѣйствіе въ отдаленіи.

Если вещества *не* прикасаются и однакоже дѣйствуютъ одно на другое, то это дѣйствіе безъ прикосновенія есть *дѣйствіе въ отдаленіи* или «*actio in distans*». Между веществами находится или пустое пространство, или же другія тѣла, которыя посредствуютъ дѣйствію въ отдаленіи. Въ первомъ случаѣ, взаимное дѣйствіе веществъ ничѣмъ не посредствуется. Дѣйствіе въ

(*) Тамъ же. Lehrsatz 5. Anmerk.
(**) Тамъ же. Erkl. 6. Anmkg. S. 497—8.

отдаленіи есть дѣйствіе *непосредственное*, какъ скоро оно происходитъ черезъ пустое пространство.

Дѣйствіе въ отдаленіи не можетъ быть отталкиваніемъ, ибо отталкиваніе предполагаетъ прикосновеніе. Итакъ, если вообще существуетъ дѣйствіе въ отдаленіи, то оно можетъ состоять только въ *притяженіи*. Въ прикосновеніи, вещества могутъ *только* отталкивать другъ друга; они дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ своею непроницаемостью: одно стремится насколько можетъ отстранить отъ себя движеніе другаго. Итакъ, если вообще существуетъ притягательная сила, то она можетъ дѣйствовать не въ прикосновеніи, а только въ отдаленіи. *Притяженіе есть дѣйствіе въ отдаленіи.* (*)

3) Истинное и видимое притяженіе.

Вслѣдствіе притяженія, одно тѣло приближается къ другому. Но не каждое приближеніе есть притяженіе. Если напр. тѣло В приближается къ тѣлу А потому, что его въ этомъ направленіи движетъ своимъ ударомъ тѣло С, то ясно, что это приближеніе А и В есть слѣдствіе удара С, а не притяженія А. Въ этомъ случаѣ, приближеніе произведено отталкивательною силою С. Притяженіе, въ этомъ случаѣ, только *видимое*. Поэтому истинное и собственное притяженіе между двумя тѣлами никакъ не можетъ быть посредствуемо другими тѣлами. Итакъ, если существуетъ истинное притяженіе, то оно должно быть такимъ дѣйствіемъ въ отдаленіи, которое происходитъ черезъ пустое пространство, т. е. непосредственнымъ дѣйствіемъ. *Истинное притяженіе есть непосредственное дѣйствіе въ отдаленіи.* Или, какъ говоритъ Кантъ: «существенно свойственное всякому веществу притяженіе есть непосредственное дѣйствіе его на другія вещества черезъ пустое пространство.»

Кто отрицаетъ непосредственное дѣйствіе въ отдаленіи, тотъ отрицаетъ и притягательную силу. Какъ скоро первое признает-

(*) Тамъ же. Lehrsatz 7. Beweis.

ся непонятнымъ, то тѣмъ самымъ признается непонятною и вторая, которая, въ самомъ дѣлѣ, ни въ чемъ иномъ состоять не можетъ. Почему притягательная сила была бы не въ состояніи дѣйствовать черезъ пустое пространство? Это значило бы, что она не въ состояніи дѣйствовать независимо отъ вещественнаго прикосновенія. Но вещественное прикосновеніе очевидно невозможно безъ вещественнаго бытія. А вещественное бытіе невозможно безъ первоначальной притягательной силы. Слѣдовательно, безъ этой притягательной силы нѣтъ вещественнаго бытія, а потому и нѣтъ вещественнаго прикосновенія. Итакъ, вещественное прикосновеніе зависитъ отъ притягательной силы, а не эта сила отъ прикосновенія. Если же притягательная сила независима отъ вещественнаго прикосновенія, то она независима и отъ наполненія пространства, то она и можетъ дѣйствовать независимо отъ этого наполненія, т. е., она должна быть въ состояніи дѣйствовать черезъ пустое пространство. На такомъ признаніи притягательной силы, какъ общаго свойства вещества, Ньютонъ основалъ свою теорію притяженія. (*)

4) Поверхностная сила и проникающая сила.

Такъ различаются двѣ основныя силы вещества по своему образу дѣйствія. Притяженіе дѣйствуетъ черезъ пустое пространство, слѣдовательно безъ посредства другихъ тѣлъ; отталкиваніе дѣйствуетъ только черезъ ихъ посредство, оно дѣйствуетъ на отдаленное тѣло только посредствомъ цѣпи лежащихъ между ними тѣлъ; первое тѣло толкаетъ второе, второе третье и т. д. Отталкиваніе движетъ только то тѣло, котораго оно *касается*. Тѣла прикасаются только на своей границѣ. Граница тѣла есть *поверхность*. Если два тѣла могутъ дѣйствовать другъ на друга только въ общей поверхности своего прикосновенія, то ихъ движущая сила есть *поверхностная сила*. Если же тѣло дѣйствуетъ на части другаго тѣла далѣе поверхности прикосновенія, то его

(*) Тамъ же. Lehrsatz 7. Anmerk. 2. S. 501—3.

движущая сила проникаетъ сквозь границу и потому можетъ быть названа *проникающею силою*. Ясно, что изъ двухъ основныхъ силъ вещества, отталкивающая сила есть сила поверхностная, напротивъ притягивающая есть сила проникающая. (*)

5) Притяженіе какъ проникающая сила. Массы и пустое пространство.

Но движущая сила дѣйствуетъ въ каждой части вещества. Иначе вещество не наполняло бы дѣйствительно пространства, а напротивъ заключало бы пустое пространство. Каждая часть вещества есть движущая сила. Слѣдовательно, каждая часть одного вещества притягиваетъ каждую часть другаго. Итакъ, чѣмъ больше частей заключаетъ въ себѣ тѣло, тѣмъ бо́льшую притягательную силу оно обнаруживаетъ. Чѣмъ больше его масса, тѣмъ больше его притяженіе. Если мы назовемъ количество частей *количествомъ вещества*, то притягательная сила будетъ всегда пропорціональна этому количеству. Другими словами: *тѣла притягиваются пропорціонально своимъ массамъ*. Бо́льшее притягиваетъ къ себѣ меньшее, т. е. побуждаетъ меньшее тѣло приближаться къ себѣ. Итакъ, притяженіе тѣлъ всегда бываетъ въ обратномъ отношеніи массъ. (**)

Притягательная сила дѣйствуетъ черезъ пустое пространство. Но какъ далеко простирается въ пространствѣ сфера ея дѣйствія? Дѣйствуетъ ли она только на извѣстныхъ разстояніяхъ, или же на всякомъ разстояніи? Если предположимъ первый случай, что притягательная сила какого-нибудь тѣла дѣйствуетъ только на извѣстномъ разстояніи, то сфера ея дѣйствія должна имѣть гдѣ-нибудь нѣкоторую опредѣленную границу, за которой притягательная сила этого тѣла прекращается. Эта граница будетъ или вещественная или только пространственная. Или существуетъ тѣло, которое противодѣйствуетъ притягательной силѣ

(*) Тамъ же. Erklärung 7.

(**) Тамъ же. Erklärung 7. Zusatz.

и задерживаетъ ее, или же существуетъ извѣстная величина разстоянія, далѣе которой притягательная сила уже не дѣйствуетъ. *Тѣло* не можетъ быть такою границею, ибо притягательная сила, въ отношеніи къ вещественной границѣ, есть сила проникающая. Итакъ для опредѣленія границы остается только величина разстоянія. Но разстоянія, по величинѣ могутъ различаться до безконечности. Здѣсь нѣтъ послѣдней степени. Слѣдовательно и нѣтъ величины разстоянія, при которой бы притягательная сила достигала своей послѣдней степени. Итакъ, притягательная сила не имѣетъ границы, т. е. *она дѣйствуетъ черезъ пустое пространство до безконечности, дѣйствіе ея простирается на все мировое пространство.* (*)

6) Тяготѣніе и тяжесть.

Съ возрастаніемъ разстоянія притягательная сила не прекращается, а только слабѣетъ; она уменьшается въ своей степени по мѣрѣ увеличенія разстоянія. Чѣмъ дальше притягиваемое тѣло, тѣмъ слабѣе становится движущая сила притягивающаго. И такимъ образомъ основной законъ всеобщаго притяженія таковъ: *тѣла притягиваются въ прямомъ отношеніи своихъ массъ и въ обратномъ отношеніи своихъ разстояній.* Притягательная сила пропорціональна массамъ и ихъ разстояніямъ, первымъ прямо, а вторымъ обратно.

Поэтому, притягательная сила есть совершенно общее свойство вещественнаго бытія: она дѣйствуетъ въ каждомъ веществѣ, дѣйствуетъ на каждое вещество, дѣйствуетъ во всѣхъ пространствахъ. Итакъ и ея дѣйствіе совершенно всеобще. Каждое вещество подвержено этому дѣйствію. Каждое вещество притягивается всѣми другими. Это свойство мы называемъ *тяготѣніемъ*. Вещество притягивается по различнѣйшимъ направленіямъ; его тяготѣніе различно по массамъ притягивающихъ тѣлъ. Наибольшая масса всего-больше и притягиваетъ. Слѣдо-

(*) Тамъ же. Lehrsatz 8. Beweis. S. 504.

вательно въ этомъ направленіи и тяготѣнія будетъ всего больше. Притягиваемое вещество будетъ двигаться по направленію наибольшаго тяготѣнія: это стремленіе есть его *тяжесть*. Тяготѣніе или тяжесть есть непосредственное и всеобщее дѣйствіе притяженія, точно такъ, какъ *упругость* есть непосредственное дѣйствіе отталкиванія. Упругость и тяжесть суть слѣдовательно коренныя свойства всякаго вещества, какъ притяженіе и отталкиваніе суть коренныя его силы. (*)

7) Основной законъ притяженія и отталкиванія.

Квадратъ и кубъ разстоянія.

Вещество возможно только вслѣдствіе взаимнодѣйствія этихъ двухъ основныхъ силъ. Изъ природы каждой изъ двухъ коренныхъ силъ слѣдуетъ законъ ихъ образа дѣйствія. Обѣ силы сходны въ томъ, что возрастаютъ вмѣстѣ съ уменьшеніемъ разстоянія, что слѣдовательно онѣ дѣйствуютъ въ *обратномъ отношеніи разстоянія*. Но, отталкивающая сила дѣйствуетъ только въ прикосновеніи, слѣдовательно на безконечно малыхъ разстояніяхъ; напротивъ притягивающая сила дѣйствуетъ во всякомъ разстояніи. Первая дѣйствуетъ только въ наполненномъ или вещественномъ пространствѣ, вторая дѣйствуетъ черезъ пустое пространство. Каждая изъ нихъ, какъ свойственно всякой силѣ, дѣйствуетъ изъ опредѣленной точки равномѣрно по всѣмъ направленіямъ. Если мы представимъ себѣ притягательную силу въ нѣкоторой опредѣленной точкѣ, то всѣ точки, которыя равномѣрно удалены отъ притягивающей точки, будутъ къ ней притягиваемы одинаково сильно. Всѣ эти точки, расположенныя въ различныхъ плоскостяхъ и одинаково удаленныя отъ средоточія, должны лежать въ нѣкоторой шаровой поверхности. Каждая степень притягательной силы обнаруживаетъ свою сферу дѣйствія въ нѣкоторой шаровой поверхности. И эти степени уменьшаются въ той самой мѣрѣ,

(*) Тамъ же. Lehrsatz 8. Zusatz 2. S. 506.

въ какой возрастаютъ шаровыя поверхности; онѣ возрастаютъ въ той же мѣрѣ, въ какой уменьшаются шаровыя поверхности. А такъ какъ поверхности концентрическихъ шаровъ возрастаютъ и уменьшаются квадратически, то отсюда слѣдуетъ опредѣленный законъ притягательной силы: *она дѣйствуетъ въ обратномъ отношеніи квадратовъ разстоянія*. Напротивъ отталкивательная сила дѣйствуетъ въ вещественномъ пространствѣ. Ея дѣйствіе есть наполненіе пространства. Поэтому образъ ея дѣйствія долженъ опредѣляться величиною вещественнаго пространства, не квадратомъ, а кубомъ разстоянія. Законъ ея таковъ: *она дѣйствуетъ въ обратномъ отношеніи кубовъ безконечно малыхъ разстояній*. (*)

VI. *Специфическое различіе веществъ.*

Тѣла въ природѣ безконечно многообразны и различны. Мы объяснили только ихъ общія свойства, аттрибуты вещественной природы, которая, безъ силъ отталкиванія и притяженія, вовсе не можетъ быть мыслима. Въ чемъ же теперь состоитъ *специфическое различіе веществъ*? Какъ должно быть объясняемо это различіе? Указанныя двѣ силы суть основныя свойства всякаго вещества. Въ чемъ же состоятъ выводныя или особенныя свойства?

Посредствомъ отталкивательной силы вещество наполняетъ нѣкоторое опредѣленное пространство. Отталкивательная сила, какъ интенсивная величина, можетъ имѣть безконечно многія степени. И какъ различны эти степени, такъ различно можетъ быть наполненіе опредѣленныхъ пространствъ. Все пространство наполнено, но въ различной степени. Если мы назовемъ опредѣленную степень наполненія пространства *плотностью* вещества, то одна и та же величина пространства можетъ быть *совершенно* наполнена веществами различной плотности. Нѣтъ необходимости принимать пустые промежутки для того, чтобы объяснить различныя плотности вещества.

(*) Тамъ же. Lehrsatz 8. Anmerk. 1 und 2. S. 507—13.

1) Фигура и объемъ.

Если вещество наполняетъ нѣкоторое опредѣленное пространство, то отсюда слѣдуетъ, что оно заключено въ опредѣленныя пространственныя границы, что оно, внутри этихъ границъ, вполнѣ занимаетъ пространство. Ограниченіе есть его пространственная форма, наполненіе—его пространственное содержаніе; первое есть *фигура*, второе *объемъ* вещества. Наполненное пространство *совершенно* наполнено, но въ различной степени по мѣрѣ отталкивающей силы. Оно наполнено въ большей или меньшей степени, оно въ этомъ смыслѣ наполнено больше или меньше: это не значитъ, что наполнено больше и меньше пространства, что въ вещественномъ пространствѣ есть больше или меньше частей, которыя вовсе не наполнены, т. е. пусты. Но, если въ вещественномъ пространствѣ нѣтъ пустыхъ частей, то всѣ части вещества тѣсно проникаютъ другъ друга и вещество есть нѣчто continuum, а не interruptum. (*)

2) Сцѣпленіе или когеренція.

Части опредѣленнаго вещества представляютъ сплошную, нигдѣ не прерывающуюся связь. Слѣдовательно нѣтъ ни одной части, къ которой бы непосредственно не прикасалась другая часть. То, что̀ сближаетъ и стягиваетъ части между собою, есть притягательная сила. Если притягательная сила удерживаетъ части одну возлѣ другой, то она дѣйствуетъ въ прикосновеніи, поэтому дѣйствуетъ какъ поверхностная сила и образуетъ сцѣпленіе или когеренцію частей. А такъ какъ каждая часть есть подвижная и потому пространственно-измѣняемая субстанція, то и сцѣпленіе ихъ измѣняемо.

Измѣненіе въ сцѣпленіи частей можетъ быть двоякое. Въ сцѣп-

(*) Тамъ же. *Allgem. Anmerk. zur Dynamik*. S. 513—30. Ср. выше (тамъ же) томъ 1. кн. 2, гл. 4. № IV, стр. 364—7.

леніи каждая часть находится въ непосредственномъ прикосновеніи съ другими частями. Измѣнять сцѣпленіе значитъ измѣнять прикосновеніе. А такое измѣненіе есть или *смѣна* прикасающихся между собою частей, или же *прекращеніе* прикосновенія. Если части мѣняютъ свое сцѣпленіе, то ни одна часть не выходитъ изъ всякаго прикосновенія съ другими, но эта опредѣленная часть касается только не тѣхъ частей, какихъ она касалась прежде. Но сколько частей касалось между собою до смѣны, столько же касаются и послѣ нея: количество прикосновенія въ цѣломъ не уменьшилось. Напротивъ, если части прекращаютъ свое сцѣпленіе, то извѣстныя части выходятъ изъ всякаго прикосновенія. Въ первомъ случаѣ, части *сдвигаются* однѣ относительно другихъ, во второмъ онѣ другъ отъ друга *отдѣляются*. Итакъ, что́ касается до сцѣпленія или когеренціи вещества, то части его или *сдвигаемы*, или *отдѣлимы*, или и то и другое. То, что́ противодѣйствуетъ въ частяхъ отдѣленію, есть сила ихъ *сцѣпленія*. То, что́ противодѣйствуетъ сдвиганію, есть связность частей между собою или ихъ взаимное *треніе*. (*)

3) Жидкія и твердыя (хрупкія) вещества.

Изъ этого слѣдуетъ, что каждое вещество противится отдѣленію своихъ частей, ибо каждое вещество имѣетъ нѣкоторое опредѣленное сцѣпленіе и сила этого сцѣпленія противодѣйствуетъ отдѣляющей силѣ. Но не каждое вещество противодѣйствуетъ сдвиганію своихъ частей. Не въ каждомъ веществѣ части такъ связаны между собою, что онѣ имѣютъ взаимное треніе, что одна удерживаетъ другую. Если онѣ вовсе не имѣютъ взаимнаго тренія, то онѣ *абсолютно сдвигаемы*. Эта совершенная сдвигаемость частей составляетъ характеръ *жидкаго* тѣла. Жидкое тѣло можетъ, вслѣдствіе малѣйшей силы, измѣнять связь своихъ частей, не уничтожая ея; оно вслѣдствіе малѣйшей силы допускаетъ смѣну въ связи своихъ частей.

(*) Тамъ же. № 2. S. 518.

Если части какого-нибудь тѣла не сдвигаемы абсолютно, то онѣ связаны треніемъ, то эти части крѣпко держатся другъ друга и измѣненіе ихъ связи есть въ тоже время отдѣленіе частей, а не простая смѣна ихъ прикосновенія. Такое тѣло называется *твердымъ* или *жосткимъ*; оно называется *хрупкимъ*, если его части такъ плотно связаны между собою, что могутъ быть отдѣлены однѣ отъ другихъ только вслѣдствіе *разрыва*.

4) Природа жидкаго вещества. Гидродинамика.

Отсюда явствуетъ различие между *твердымъ* и *жидкимъ* тѣломъ. И у того и у другаго части могутъ быть отдѣлены; но въ твердомъ тѣлѣ онѣ не могутъ быть сдвинуты, а *только* отдѣлены. Сдвиганію частей противодѣйствуетъ треніе, отдѣленію противодѣйствуетъ сцѣпленіе. Итакъ, твердое тѣло отличается отъ жидкаго не сцѣпленіемъ, а треніемъ частей. Поэтому нельзя сказать, что твердое тѣло имѣетъ большее сцѣпленіе, чѣмъ жидкое, оно имѣетъ только другой родъ сцѣпленія. Еслибы тѣло было тѣмъ жиже, чѣмъ меньше сцѣпленіе его частей, то увеличивать сцѣпленіе значило бы дѣлать тѣло менѣе жидкимъ. Но сцѣпленіе тѣла тѣмъ больше, чѣмъ больше частей прикасаются между собою, чѣмъ меньше частей прикасаются къ пустому пространству. Если эти части составляютъ шаровидную форму, то, очевидно, ихъ взаимное притяженіе, ихъ взаимное прикосновеніе всего больше, а прикосновеніе къ пустому пространству всего меньше. Но развѣ капля воды менѣе жидка, когда она представляетъ наибольшее сцѣпленіе своихъ частей, т. е. приняла шаровидную форму? Итакъ, увеличеніе сцѣпленія нисколько не уменьшаетъ жидкости вещества. Сдвиганію своихъ частей вода не производитъ никакого сопротивленія; но производитъ нѣкоторое сопротивленіе ихъ отдѣленію. Въ каплѣ воды насѣкомое движется весьма легко, но оно съ трудомъ можетъ выбраться на поверхность капли.

Такъ какъ жидкія части абсолютно сдвигаемы, то онѣ не обнаруживаютъ сопротивленія даже самому малому давленію; такъ

что даже самое малое давленіе можетъ подвинуть частицу воды по всѣмъ направленіямъ. Если мы предположимъ, что малѣйшему давленію противодѣйствуетъ хотя малѣйшее сопротивленіе, то, вмѣстѣ съ возрастаніемъ давленія, усилилось бы и это сопротивленіе и возрасло бы наконецъ дотого, что части уже не могли бы быть выведены изъ своего положенія, не могли бы быть сдвинуты. Представимъ себѣ теперь двѣ соединенныя трубки неодинаковой величины, одну какой угодно ширины, другую какой угодно узкости, которыя наполнены водою: въ такомъ случаѣ, при малѣйшей силѣ сопротивленія передвиженію частей, было бы невозможно, чтобы меньшая масса воды заставила подыматься бо́льшую. Такимъ образомъ вода въ болѣе узкой трубкѣ должна бы была стоять наконецъ выше, чѣмъ въ болѣе широкой, что́ совершенно противорѣчитъ природѣ жидкаго тѣла и первымъ законамъ гидродинамики. Если мы припишемъ жидкому веществу хотя малѣйшую силу сопротивленія сдвиженію его частей, если мы хотя въ чемъ-нибудь ограничимъ абсолютную сдвигаемость его частей, то не будетъ имѣть силы ни одинъ законъ гидростатики. (*)

5) Упругость расширительная и притягательная.

Отдѣленію частей въ каждомъ веществѣ противодѣйствуетъ сила сцѣпленія. Движущія основныя силы отталкиванія и притяженія съ нѣкоторымъ извѣстнымъ напряженіемъ совокупно дѣйствуютъ въ каждомъ веществѣ и тѣмъ самымъ производятъ опредѣленное наполненіе пространства и сцѣпленіе матеріяльныхъ частей. Каждое измѣненіе объема есть, поэтому, дѣйствіе на силы вещества, которыя необходимо сопротивляются этому дѣйствію. Но измѣненіе объема есть или его увеличеніе, или его уменьшеніе. Въ томъ и въ другомъ случаѣ вещество будетъ стремиться устранить это измѣненіе посредствомъ своей силы; оно будетъ возвращаться къ своему прежнему объему, въ одномъ случаѣ расширяясь, когда его части были сжаты извнѣ, въ другомъ случаѣ сжимаясь, если внѣшняя сила растянула его части.

(*) Тамъ же. № 2. S. 519—22.

Это стремленіе вещества есть его *производная упругость*, потому производная, что она есть слѣдствіе двухъ основныхъ силъ, объема и сцѣпленія вещества, между тѣмъ какъ первоначальная упругость была непосредственно дана вмѣстѣ съ самимъ отталкиваніемъ. Производная упругость есть или *расширительная*, или *притягательная*, смотря по тому, какъ она обнаруживается вслѣдствіе измѣненія, которое потерпѣлъ объемъ вещества. (*)

6) Химическое измѣненіе. Раствореніе. Разложеніе. Проникновеніе.

Вещества могутъ дѣйствовать взаимно одно на другое; они могутъ взаимно измѣнять другъ друга. Вещественное измѣненіе во всякомъ случаѣ есть измѣненіе пространственное; оно касается или мѣста и положенія тѣла, или его состава, соединенія его частей. Вещество подъ вліяніемъ другаго вещества можетъ измѣнить свое мѣсто и соединеніе своихъ частей. О первомъ родѣ измѣненія, о поступательномъ движеніи вслѣдствіе притяженія или отталкиванія, производимаго однимъ тѣломъ на другое, мы уже говорили. Мы говоримъ теперь о второмъ родѣ измѣненія. Если какое-нибудь вещество измѣняетъ соединеніе своихъ частей подъ вліяніемъ другаго вещества, то такое вліяніе можетъ быть двоякаго рода. Или одно вещество измѣняетъ составъ другаго посредствомъ втѣсняющагося движенія, или оно производитъ это измѣненіе безъ такого внѣшняго насильственнаго вмѣшательства. Въ первомъ случаѣ измѣненіе будетъ *механическое*, во второмъ *химическое*. Если мы раскалываемъ какое-нибудь тѣло посредствомъ вбиваемаго въ него клина, то соединеніе его частей измѣняется, но это измѣненіе только механическое. Измѣненіе здѣсь производится не свойствомъ клина, не его собственною силою, а только силою его удара. Если же два тѣла и въ состояніи покоя взаимно измѣняютъ соединеніе своихъ частей, то это измѣненіе химическое. Соединенныя части раздѣляются. Химическое раздѣленіе называется *раствореніемъ*. Части одного вещества

(*) Тамъ же. № 3. S. 522.

соединяются съ частями другаго. Если соединенныя такимъ образомъ вещества снова раздѣляются и отнимаются одно отъ другаго, то такое раздѣленіе называется *разложеніемъ*. Химическія измѣненія суть раствореніе и разложеніе. Существуетъ абсолютное раствореніе одного вещества посредствомъ другаго. Въ такомъ случаѣ, каждая часть одного вещества соединена съ каждою частію другаго въ той же пропорціи, въ какой соединены между собою сами цѣлыя тѣла. Если мы назовемъ одно тѣло растворяющею средою, а другое растворяемымъ веществомъ, то нѣтъ ни одной части среды, которая не была бы соединена съ нѣкоторою частью вещества въ опредѣленной пропорціи: въ такомъ химическомъ соединеніи мы имѣемъ тѣло, которое въ каждой изъ своихъ частей составлено и изъ растворяющей среды, и изъ раствореннаго вещества. Пусть тѣло называется C, а его составныя части A и B, тогда объемъ тѣла C въ каждой изъ своихъ частей наполненъ веществомъ A, и въ каждой изъ своихъ частей наполненъ веществомъ B; т. е. A и B занимаютъ одно и то же пространство, что̀ было бы невозможно, еслибы они только внѣшнимъ образомъ были сближены между собою. Итакъ ихъ соединеніе есть проникновеніе. Абсолютное раствореніе есть *химическое проникновеніе*, которое представляетъ не возлѣположеніе (juxtapositio), а *внутръпринятіе* (intussusceptio). Возлѣположеніе есть механическое соединеніе, внутрьпринятіе—химическое. Еслибы части были только сближены между собою, то A было бы только на томъ мѣстѣ, гдѣ нѣтъ B, слѣдовательно A не наполняло бы всего пространства тѣла C, и точно также не наполняло бы его B. Поэтому химическое соединеніе можетъ быть объяснено никакъ не механически, а только динамически. (*)

7) Натурфилософія механическая и динамическая.

Здѣсь та точка, гдѣ кантовская натурфилософія возстаетъ противъ механической физики. Математически-механическому способу объясненія противополагается метафизически-динамическій. Показывается, что первый способъ не имѣетъ того преимущества, которое онъ себѣ приписываетъ. Именно: онъ считаетъ свои объясненія за единственно возможныя для вывода специфическаго различія веществъ. Такимъ образомъ, если тѣла того же объема имѣютъ различныя плотности, какъ иначе объяснить этотъ фактъ, какъ не тѣмъ, что болѣе плотное наполняетъ больше частей того же пространства, а менѣе плотное меньше? Если же послѣднее наполняетъ меньше частей того же пространства, то не должны ли здѣсь быть части пространства, которыя *вовсе* не наполнены, слѣдовательно совершенно *пусты*? Не должны ли, слѣдовательно, существовать *пустыя пространства?* Итакъ тѣло есть никакъ не continuum, а interruptum. Слѣдовательно его сложеніе только аггрегативно. Части не могутъ проникать другъ друга, а могутъ только внѣшнимъ образомъ (съ бо̀льшимъ или меньшимъ промежуткомъ) располагаться другъ возлѣ друга. Итакъ существуютъ части абсолютно непроницаемыя, физически недѣлимыя, *атомы*, элементарныя тѣла или *частицы*, которыя по своему веществу однородны и различны только по своей формѣ и по движенію, зависящему отъ этой формы. Это *машины*, изъ которыхъ, какъ изъ основныхъ матеріяловъ, должны быть выводимы всѣ явленія природы. Въ такой объяснительной теоріи состоитъ механическая натурфилософія. Ея принципы суть атомы и пустота. Она есть или атомистика Демокрита, или корпускулярная философія Декарта.

Уже въ критикѣ разума, въ ученіи объ основоположеніяхъ чистаго разсудка, Кантъ показалъ, что пустое пространство и атомы не суть предметы возможнаго опыта, слѣдовательно не суть явленія природы, что они составляютъ метафизическую гипотезу, которая кажется необходимою только до тѣхъ поръ, пока мы не признаемъ въ природѣ никакихъ другихъ величинъ, кромѣ *экстенсивныхъ*. Понятіе интенсивныхъ величинъ устраняетъ эту односторонность и дѣлаетъ излишнею опирающуюся на ней гипотезу. (*)

(*) Тамъ же. № 4. S. 523—6.

(*) См. выше. Книга II. гл. IV. № IV. 2. Сравн. Metaph. Anfangsgründe der Naturw. S. 526—30.

Совершенно въ томъ же духѣ Кантъ въ «метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ естественной науки» ведетъ дѣло противъ механической натурфилософіи. На ея мѣсто онъ ставитъ динамическую. Онъ оспариваетъ ея необходимость. Несправедливо, что механическія объясненія суть единственныя, изъ которыхъ можно вывести различныя плотности тѣлъ. Вещество не есть только экстенсивная величина, не есть только множество частей; оно есть сила, слѣдовательно интенсивная величина, различіе степеней которой, безъ предположенія пустыхъ пространствъ, вполнѣ объясняетъ то, чтó этимъ предположеніемъ старается объяснить механическая натурфилософія, утверждая при этомъ, что имъ однимъ оно только и можетъ быть объяснено.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

МЕХАНИКА.

ПОДВИЖНАЯ МАТЕРІЯ КАКЪ ДВИЖУЩАЯ СИЛА. СООБЩЕНІЕ ДВИЖЕНІЯ.

Форономія разсматривала движеніе только какъ величину, и потому вещество только какъ нѣчто подвижное въ пространствѣ, чтó могло быть изображено математическою точкою. Динамика дознала въ веществѣ его первоначальныя движущія силы. Итакъ вещество есть нѣчто подвижное, имѣющее движущую силу. Мы опредѣляемъ вещество какъ тѣло подвижное и движимое собственною силою. Тѣла могутъ взаимно дѣйствовать одно на другое, они могутъ взаимно двигать другъ друга. Но такъ какъ каждое тѣло движется своею собственною силою, то извнѣ или посредствомъ другихъ тѣлъ движеніе можетъ быть ему не *дано*, а только *сообщено*. Иное дѣло сила дающая движеніе, и иное сила, сообщающая движеніе. Первая первоначальна, а вторая производна. Нѣтъ движущагося тѣла, вообще нѣтъ вещества безъ силы дающей движеніе. Безъ движущагося тѣла нѣтъ силы сообщающей движеніе. Первая была предметомъ динамики, вторая есть предметъ механики.

Тѣло можетъ сообщить другому тѣлу свое движеніе или притягивая его къ себѣ, или отталкивая; слѣдовательно посредствомъ

притяженія или отталкиванія. Въ послѣднемъ случаѣ сообщеніе происходитъ посредствомъ давленія или удара. Въ обоихъ случаяхъ законы сообщеннаго движенія одни и тѣ же, различны только направленія. Поэтому мы ограничимся движеніемъ, которое сообщается отталкивательными силами. (*)

I. *Подвижное, какъ масса. Величина движенія.*

Сообщенное движеніе есть дѣйствіе, которое одно движущееся тѣло производитъ на другое. Чтобы опредѣлить это дѣйствіе, прежде всего нужно точно узнать причину. Дѣйствующая причина есть сила, движущая тѣло. Какъ велика эта сила? Въ каждомъ движущемся тѣлѣ дѣйствуютъ два фактора: величина тѣла и величина движенія. Величина тѣла состоитъ въ количествѣ его (приведенныхъ въ движеніе) частей, т. е. въ его *массѣ*; величина движенія есть *скорость*. Итакъ масса и скорость суть два фактора, произведеніе которыхъ опредѣляетъ силу движущагося тѣла, или составляетъ полную величину его движенія. Въ форономіи масса вовсе не была разсматриваема, величина движенія тамъ была только скоростью. Напротивъ здѣсь за субъектъ движенія принимается уже не математическая точка, а матеріяльная субстанція, величина которой различна, смотря по количеству ея частей. Поэтому теперь величина движенія будетъ уже не просто степень скорости, а *произведеніе массы на скорость*.

Невозможно опредѣлить массу или количество частей какого-нибудь тѣла, взятое отдѣльно, потому невозможно, что тѣло дѣлимо до безконечности. Слѣдовательно величина массы можетъ быть опредѣлена только величиною движенія при данной скорости. Положимъ, что скорость какого-нибудь тѣла равна 5 степенямъ, а вся величина движенія равна 15; въ такомъ случаѣ, для массы X получается уравненіе $5X=15$, слѣдовательно $X=3$.

(*) Metaph. Anfangsgründe der Mechan. Erkl. I. Anmerk. S. 531—2.

Во всѣхъ случаяхъ масса равняется количеству движенія, раздѣленному на данную скорость. Само собою ясно, что количество движенія или сила движущагося тѣла остается тою же, если масса будетъ удвоена, а скорость вдвое уменьшена, или наоборотъ, что силы двухъ тѣлъ остаются тѣми же, если въ одномъ удвоить массу, а въ другомъ скорость и т. д. (*)

II. *Предметъ и основныя понятія механики.*

Такимъ образомъ мы опредѣлили предметъ механическаго ученія о тѣлахъ. Онъ состоитъ въ измѣненіи, которое одно тѣло сообщаетъ другому посредствомъ своего движенія. Къ этому измѣненію тѣло находится въ трoякомъ отношеніи, и съ этихъ трехъ различныхъ сторонъ тѣло должно быть разсматриваемо въ механическомъ ученіи о тѣлахъ. Въ своей массѣ оно есть субъектъ этого измѣненія: то, чтó измѣняется или въ чемъ происходитъ измѣненіе. Въ силу своего движенія, тѣло есть причина, которая производитъ въ другомъ тѣлѣ это измѣненіе, которая сообщаетъ другому тѣлу движеніе. Въ этомъ смыслѣ, тѣло есть субъектъ сообщеннаго движенія. Оно вмѣстѣ есть и объектъ его: то, чему другимъ тѣломъ сообщается движеніе. Итакъ механика должна разсматривать тѣло какъ субъектъ всякаго движенія, какъ субъектъ, сообщающій движеніе другому тѣлу, какъ субъектъ и вмѣстѣ объектъ сообщеннаго движенія, т. е. какъ то, что сообщаетъ движеніе и вмѣстѣ воспринимаетъ сообщаемое движеніе. Другими словами: механика разсматриваетъ вещественныя измѣненія по отношенію къ ихъ субстанціи, къ ихъ причинѣ, къ ихъ взаимнодѣйствію.

Такимъ образомъ механическое ученіе о тѣлахъ построено совершенно на тѣхъ основоположеніяхъ чистаго разсудка, которыя намъ знакомы изъ критики разума, какъ «аналогіи опыта». Это были основоположенія субстанціи, причинности и взаимно-

(*) Тамъ же. Erklärung 2. Lehrsatz 1. Beweis. Zusatz. Anmerk. S. 532—8.

дѣйствія или общенія. Во всякомъ измѣненіи субстанція остается постоянною. Всякое измѣненіе имѣетъ свою причину, или, что то же, есть дѣйствіе. Всѣ субстанціи, какъ скоро онѣ существуютъ вмѣстѣ, находятся въ сплошномъ общеніи или взаимодѣйствіи. Эти основоположенія чистой естественной науки, будучи приложены къ движенію, образуютъ законы механики.

Ясно, что эти основоположенія прямо приложимы къ движенію. Ибо всякое движеніе есть измѣненіе, измѣненіе въ пространствѣ. Поэтому, что̀ справедливо о всякомъ измѣненіи, то справедливо и объ *этомъ* измѣненіи, о движеніи. Субстанція *этого* измѣненія есть вещество. Основоположенія механики относятся къ этимъ основоположеніямъ чистаго разсудка какъ понятіе движенія къ понятію измѣненія, т. е. какъ видъ къ роду. Законы механики, насколько они познаваемы a priori, суть ни что иное, какъ аналогіи опыта въ ихъ физическомъ приложеніи.

III. *Первый законъ механики: законъ самостоятельности. Вещество какъ субстанція.*

Движеніе есть измѣненіе вещественной природы. Субъектъ или субстанція этого измѣненія есть вещество въ своихъ частяхъ, вещественная масса или количество вещества. Поэтому имѣетъ мѣсто такой законъ: *при всѣхъ измѣненіяхъ вещественной природы, количество вещества въ цѣломъ остается одно и то же, не увеличиваясь и не уменьшаясь. (*)*

Признакъ субстанціи есть постоянство. Субстанція есть *постоянное* бытіе. Постоянное бытіе познаваемо только въ *пространствѣ*. Постоянное бытіе въ пространствѣ, послѣдній субъектъ всякаго пространственнаго измѣненія (движенія) есть вещество. Слѣдовательно вещество есть *единственная познаваемая субстанція*. Матерія состоитъ изъ частей. Эти части находятся въ пространствѣ, т. е. однѣ внѣ другихъ. Каждая изъ этихъ частей подвижна, слѣдовательно каждая изъ нихъ можетъ оторваться, отдѣлиться отъ другихъ частей, получить свое собственное движеніе, т. е. быть самостоятельнымъ субъектомъ движенія или субстанціею. Части вещества могутъ быть раздѣлены, но не уничтожены. Раздѣленіе не есть уничтоженіе. Нѣтъ такого вещественнаго измѣненія, которое могло бы уничтожить матеріяльную часть или произвести ее изъ ничего. Слѣдовательно нѣтъ такого вещественнаго измѣненія, которое могло бы малѣйшимъ образомъ увеличить или уменьшить количество матеріяльныхъ частей. Слѣдовательно, количество вещества, при всѣхъ вещественныхъ измѣненіяхъ, остается *то же*, не увеличиваясь и не уменьшаясь.(*)

(*) Тамъ же. Lehrs. 2.

Основаніе для доказательства постоянства вещества заключается въ его пространственномъ бытіи, въ томъ, что его части находятся однѣ внѣ другихъ, въ его экстенсивной величинѣ. Нельзя понять, какъ могутъ исчезнуть части, находящіяся однѣ внѣ другихъ. Ихъ постоянство и слѣдовательно ихъ субстанціяльность очевидны. На этомъ самомъ основаніи относительно субъекта внутреннихъ явленій, предмета внутренняго чувства, мыслящаго субъекта, который есть не экстенсивная, а только интенсивная величина, никакъ нельзя доказать, что онъ постояненъ. Единственный признакъ, по которому можно узнать субстанцію, въ этомъ случаѣ непознаваемъ. Поэтому относительно души нельзя доказать, что она есть субстанція. Поэтому не могла существовать раціональная психологія. Поэтому не могло существовать доказательства безсмертія души. Если положимъ, что существенная особенность души состоитъ въ *сознаніи*, то изъ простой природы сознанія нельзя сдѣлать никакого заключенія о постоянствѣ его бытія. Сознаніе является въ степенныхъ различіяхъ свѣтлаго и темнаго. Можно мыслить, что оно въ убывающихъ степеняхъ наконецъ исчезаетъ; такъ что при этомъ никакой субстанціи не уничтожается. Весьма безсмысленное заключеніе догматической метафизики состояло въ томъ, что изъ дѣлимости вещей выводилась ихъ уничтожаемость, а изъ простоты постоянное бытіе. Напротивъ дѣлимое не уничтожаемо. По крайней мѣрѣ его уничтоженіе не можетъ быть понято никакимъ естественнымъ образомъ. Если оно происходитъ, то это

(*) Тамъ же. Lehrs. 2. Bew.

будетъ чудо. Раздѣленіе не есть разрушеніе или уничтоженіе, а (пространственное) измѣненіе частей. Содержаніе остается, одна только форма измѣняется. Въ вещественномъ бытіи, въ пространственной природѣ, нѣтъ уничтоженія, а одно только измѣненіе; нѣтъ ни возниканія, ни исчезанія, а одна только метаморфоза. (*)

IV. *Второй законъ механики: законъ косности.*

1) Внѣшняя причина.

Всякое измѣненіе имѣетъ свою причину. Слѣдовательно и измѣненіе матеріи имѣетъ свою причину. Это измѣненіе есть движеніе. Матерія есть пространство, ея части находятся однѣ внѣ другихъ, ея опредѣленія всѣ пространственныя, поэтому внѣшняго свойства. Слѣдовательно и причина ея измѣненій должна быть *внѣшнею* причиною. Законъ будетъ таковъ: «*всякое измѣненіе матеріи имѣетъ внѣшнюю причину.*»

Пространственное измѣненіе состоитъ въ движеніи и покоѣ. Матерія или покоится или движется. Если она покоится, то только внѣшняя причина можетъ принудить ее двигаться. Если она движется, то она движется все съ тою же скоростью и въ томъ же направленіи, и только внѣшняя причина можетъ ее принудить или прекратить свое движеніе или измѣнить его модусъ. Однимъ словомъ: если матерія можетъ потерпѣть измѣненіе только вслѣдствіе нѣкоторой внѣшней причины, то она *пребываетъ* въ своемъ состояніи, будетъ ли это покой или движеніе, до тѣхъ поръ, пока на нее не станетъ дѣйствовать внѣшняя причина. Итакъ совершенно все равно, скажемъ ли мы: «всякое измѣненіе матеріи имѣетъ свою внѣшнюю причину,» или же скажемъ: «матерія пребываетъ въ своемъ настоящемъ состояніи, пока не будетъ выведена изъ него извнѣ.» Этотъ законъ пребыванія есть законъ

(*) Тамъ же. Lehrs. 2. Anmerk. S. 539—40. Ср. выше. Кн. 2. гл. 7. № V. 2.

косности (lex inertiae), который только въ этомъ смыслѣ и имѣетъ свое дѣйствительное значеніе. (*)

2) Механизмъ и гилозоизмъ. Движеніе и жизнь.

Всякое измѣненіе матеріи имѣетъ нѣкоторую внѣшнюю причину. Въ своемъ отрицательномъ выраженіи это положеніе значитъ: *никакое измѣненіе вещества не имѣетъ внутренней причины*. Если субстанція измѣняетъ свое состояніе по внутренней причинѣ, слѣдовательно по внутреннему побужденію, то это живая субстанція. Внутренняя причина есть побужденіе, желаніе; внутренняя дѣятельность есть мышленіе, чувствованіе, хотѣніе. Всякое измѣненіе матеріяльной субстанціи состоитъ въ движеніи. Еслибы матеріяльная субстанція двигалась по внутренней причинѣ, то матерія была бы жива, въ ней были бы побужденія къ движенію и представляющія силы. Но матерія есть внѣшнее явленіе, предметъ внѣшняго воззрѣнія; она есть *только* такой предметъ. Побужденіе, желаніе, представленіе *никакъ* не суть объекты внѣшнихъ воззрѣній; слѣдовательно они никакъ не могутъ быть опредѣленіями матеріи. Они ни въ какомъ случаѣ не суть ея *познаваемыя* опредѣленія. (**)

Мы говоримъ о матеріи какъ предметѣ опыта, какъ объектѣ естественной науки. Мы говоримъ о ней *только* въ *этомъ* смыслѣ. Слѣдовательно въ этомъ смыслѣ никогда не можетъ быть рѣчи о томъ, что матерія измѣняется по внутреннимъ причинамъ. И такъ матерія, взятая въ научномъ смыслѣ, совершенно безжизненна. Законъ косности значитъ то же, что законъ безжизненности. Поэтому косность и не должна быть понимаема какъ *побужденіе* матеріи сохранять свое состояніе, какъ нѣкоторое положительное ея стремленіе.

Какъ скоро матерія бываетъ представляема какъ субстанція, наполненная побужденіями къ движенію и представляющими силами, то она мыслится живою. Этотъ образъ представленія есть *гило-*

(*) Тамъ же. Lehrsatz 3.
(**) Тамъ же. Lehrsatz 3. Beweis.

*

зоизмъ. Ясно, что съ нимъ исчезаетъ всякое научное понятіе матеріи, а вмѣстѣ съ тѣмъ всякая естественная наука. Гилозоизмъ есть смерть всякой натурфилософіи. Если прежде Кантъ противополагалъ динамическое объясненіе природы механическому въ смыслѣ атомистическаго, то здѣсь онъ противополагаетъ механическую натурфилософію гилозоизму, въ которомъ состояла натурфилософія у древнихъ грековъ и итальянцевъ XVI столѣтія, а въ новѣйшее время у Лейбница. Атомистика не нужна для объясненія природы. Гилозоизмъ долженъ быть абсолютно отвергнутъ. Ибо на мѣсто научнаго понятія матеріи онъ ставитъ фантазію, которая никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ всегда должна быть матерія, т. е. объектомъ внѣшняго воззрѣнія.

Но, если движеніе не должно быть объясняемо изъ внутреннихъ причинъ, то оно не должно быть также объясняемо и изъ цѣлесообразныхъ силъ, т. е. изъ конечныхъ причинъ. Ибо конечныя причины въ природѣ суть *внутреннія* причины. Отсюда слѣдуетъ, что въ научномъ объясненіи природы телеологія не имѣетъ совершенно никакого мѣста. Вмѣстѣ съ гилозоизмомъ изъ натурфилософіи исключается и телеологія. *Въ естественно-научномъ объясненіи вещей по критическимъ основоположеніямъ нѣтъ никакой другой причинности кромѣ механической.* (*)

V. *Третій законъ механики: законъ противодѣйствія или антагонизма.*

Всякое измѣненіе матеріи имѣетъ внѣшнюю причину, слѣдовательно составляетъ внѣшнее дѣйствіе. Одно тѣло двигается другимъ. Оба тѣла здѣсь находятся вмѣстѣ, слѣдовательно по основоположенію общенія они состоятъ во взаимодѣйствіи: они взаимно двигаютъ другъ друга. Движимое тѣло дѣйствуетъ обратно на

(*) Тамъ же. Lehrsatz 3. Anmerk. S. 541—2.

движущее. Взаимнодѣйствіе въ этомъ случаѣ есть противодѣйствіе; actio mutua въ случаѣ движимаго тѣла—reactio. Если одно тѣло получаетъ толчекъ отъ другаго, то оно реагируетъ отвѣтнымъ толчкомъ; если одно тѣло претерпѣваетъ давленіе отъ другаго, то оно реагируетъ давленіемъ; если оно притягивается, то реагируетъ отвѣтнымъ притяженіемъ. И здѣсь имѣетъ силу законъ, что *дѣйствіе и противодѣйствіе всегда равны*. Толчекъ равенъ отвѣтному толчку, давленіе отвѣтному давленію, притяженіе отвѣтному притяженію. (*)

1) Задача. Недостаточное объясненіе.

Этотъ законъ имѣетъ въ вещественномъ мірѣ всеобщую необходимую силу. Слѣдовательно это есть законъ метафизическаго ученія о тѣлахъ и долженъ быть дознанъ a priori. Между тѣмъ естествоиспытатели искали его основанія не въ истинномъ его мѣстѣ. Ньютонъ не умѣлъ вывести этотъ законъ изъ принциповъ и сослался на опытъ. Кеплеръ хотѣлъ вывести его изъ того, что всякое тѣло обнаруживаетъ сопротивленіе проникающему въ него движенію и вслѣдствіе этого сопротивленія нетолько допускаетъ дѣйствовать на себя, но и противодѣйствуетъ и уменьшаетъ величину проникающаго движенія. Эту силу сопротивленія Кеплеръ называлъ свойственною каждому тѣлу *косностію*. Онъ хотѣлъ изъ косности объяснить законъ противодѣйствія; но этимъ исказилъ истинное понятіе косности. Изъ косности онъ сдѣлалъ *силу косности*, vis inertiae, т. е. очевидное противорѣчіе. Косность есть не сила, она не сопротивляется; то, чтó дѣйствительно сопротивляется движенію, есть во всякомъ случаѣ противоположное движеніе. Но движущая сила есть нѣчто противное косности. Вслѣдствіе косности тѣло покоится или пребываетъ въ своемъ состояніи, пока его не измѣнитъ внѣшняя причина. Его косность состоитъ не въ томъ, что оно сопротивляется внѣшнему движенію, а въ томъ, что оно

(*) Тамъ же. Lehrsatz 4.

претерпѣваетъ внѣшнее движеніе, что оно можетъ быть приведено въ движеніе (или, если оно движется, въ покой) только внѣшнею причиною. Косность, правильно понимаемая, представляетъ не сопротивленіе, а безжизненность вещества; она составляетъ второй, а не третій законъ механики. Слѣдовательно вотъ въ чемъ должно быть исправлено понятіе Кеплера. Другіе понимали взаимное сообщеніе движенія въ видѣ нѣкотораго *переливанія*; такъ какъ будто бы движеніе переходитъ изъ одного тѣла въ другое какъ вода изъ одного сосуда въ другой, причемъ одно тѣло столько же теряетъ своего движенія, сколько сообщаетъ его другому. Между тѣмъ такой образъ пониманія есть только пониманіе фактовъ, а не изъясненіе. Дѣло состоитъ именно въ томъ, чтобы объяснить уравниваніе, происходящее при механическомъ взаимодѣйствіи, чтобы сдѣлать понятною его возможность. (*)

2) Философское разрѣшеніе задачи посредствомъ понятія движенія.

Чтобы прежде всего установить самый фактъ, предположимъ случай, что А въ своемъ движеніи встрѣчаетъ тѣло В, которое и ударяетъ; въ этомъ столкновеніи нетолько тѣло А есть ударяющее, а тѣло В ударяемое, но оба тѣла ударяютъ себя взаимно. А сообщаетъ своимъ ударомъ другому тѣлу нѣкоторое извѣстное движеніе: это будетъ дѣйствіе; А получаетъ обратно отъ другаго тѣла нѣкоторое движеніе вслѣдствіе отвѣтнаго удара: это будетъ противодѣйствіе. Это послѣднее движеніе, сообщаемое тѣлу А тѣломъ В, очевидно противоположно движенію А. Слѣдовательно имъ величина движенія А уменьшается, уничтожается или вполнѣ, или отчасти. Именно движеніе А уменьшается на столько, на сколько А сообщило движенія другому тѣлу. Сколько тѣло В получило движенія, ровно столько же движенія оно отдаетъ назадъ. Итакъ противодѣйствіе по величинѣ

(*) Тамъ же. Lehrsatz 4. Anmerk. 1. S. 548—9.

равно дѣйствію. Вотъ фактъ, и натурфилософская задача состоитъ въ томъ, чтобы вывести этотъ фактъ a priori или объяснить его изъ принциповъ движенія.

Законъ механическаго взаимодѣйствія слѣдуетъ изъ ясно разумѣемаго понятія о движеніи, какъ его выставилъ Кантъ во главѣ своихъ «метафизическихъ начальныхъ основаній». Въ природѣ движенія заключается то, что оно всегда *взаимно*. Если А измѣняетъ свое мѣсто въ отношеніи къ В, то тѣмъ самымъ и В измѣняетъ свое мѣсто въ отношеніи къ А, т. е. оба тѣла движутся. Но если каждое движеніе взаимно, то и дѣйствіе движущагося тѣла на другое тѣло есть взаимное дѣйствіе или *взаимнодѣйствіе*. Невозможно двигаться относительно *покоющагося* тѣла. То тѣло не покоится, въ отношеніи къ которому какое-нибудь другое тѣло измѣняетъ свое мѣсто, въ отношеніи къ которому какое-нибудь другое тѣло движется. Невозможно произвести ударъ на покоющееся тѣло, ибо ударяемое тѣло ударяетъ обратно, оно обнаруживаетъ сопротивленіе, т. е. оно движется. Сопротивленіе слѣдуетъ не изъ покоя, а изъ движенія. Слѣдовательно противодѣйствіе не объясняется изъ косности, какъ думалъ Кеплеръ. Ударяемое тѣло есть тѣло обратно ударяющее, т. е. движущееся, слѣдовательно никакъ не косное. Какъ не возможно приближаться къ покоющемуся тѣлу, такъ точно невозможно ударять косное тѣло.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можетъ тѣло А приближаться къ тѣлу В безъ того, чтобы тѣло В настолько же не приблизилось къ А? Если я обращаю вниманіе только на эти два тѣла и на ихъ отношенія въ абсолютномъ пространствѣ, то очевидно все равно, скажу ли я, что А приближается къ В, или что В приближается къ А. А приближается къ В на безконечно малое разстояніе, т. е. оно ударяетъ въ В. Слѣдовательно и В приближается къ А на безконечно малое разстояніе, или и В ударяетъ А.

Движеніе есть отношеніе; оно никогда не происходитъ только съ одной стороны, а всегда съ той и съ другой. Движеніе съ одной стороны есть непремѣнно вмѣстѣ противоположное движеніе съ другой. Слѣдовательно и дѣйствіе съ одной стороны есть противоположное дѣйствіе съ другой. Здѣсь яснѣйшимъ образомъ

видно равенство дѣйствія и противодѣйствія. Въ какомъ направленіи тѣло А приближается къ тѣлу В, въ томъ же самомъ и тѣло В приближается къ тѣлу А. Съ какой скоростью тѣло А стремится къ В, съ такой же скоростью и В стремится къ А. И что справедливо относительно приближенія, то же самое справедливо и относительно удара, давленія, притяженія.

Форономія имѣла дѣло только съ направленіемъ и скоростью. Механика должна обратить вниманіе и на массу тѣла. Если, положимъ, нѣкоторое тѣло, котораго масса равняется тремъ фунтамъ, движется со скоростью пяти степеней, то величина его движенія будетъ равна 15. Пусть это тѣло движется къ другому тѣлу, которое въ разсужденіи относительнаго пространства покоится. Масса другаго тѣла пусть равняется 5 фунтамъ. Оба тѣла, разсматриваемыя въ абсолютномъ пространствѣ, движутся одно къ другому съ равною величиною движенія. Но величина движенія одного равняется 15, слѣдовательно и величина движенія другаго равна 15, и такъ какъ масса послѣдняго равна 5, то его скорость равна 3. Пусть тѣло А приближается къ тѣлу В по направленію линіи АВ.

Въ абсолютномъ пространствѣ оба тѣла движутся, А со скоростью 5, В со скоростью 3; итакъ, если А въ направленіи къ В, по линіи АВ прошло 5 частей, то В прошло въ направленіи къ А 3 части. Тѣла встрѣчаются въ точкѣ С и приводятъ себя взаимно въ покой. Противоположное движеніе, сдѣланное тѣломъ В, въ нашемъ построеніи равняется ВС: это будетъ противодѣйствіе В.

Но В въ разсужденіи относительнаго пространства не движется. Все равно, скажу ли я, что А движется со скоростью 5 степеней въ относительномъ пространствѣ, въ которомъ В покоится, или скажу, что это относительное пространство движется со скоростью 3 степеней въ противоположномъ направленіи. Въ этомъ движеніи происходитъ столкновеніе А и В, вслѣдствіе ко-

тораго оба тѣла взаимно приводятъ себя въ покой; но относительное пространство отъ этого не приходитъ въ покой, а движется, проходя черезъ точку столкновенія со скоростью 3 степеней въ направленіи ВА, т. е. точка В въ относительномъ пространствѣ удаляется отъ тѣла В на линію ВС. Если мы положимъ, что относительное пространство покоится, то слѣдствіемъ столкновенія А и В будетъ то, что тѣло В станетъ двигаться по направленію линіи АВ со скоростью 3 степеней, или что оно изъ В перейдетъ въ D (на пространствѣ ВС). Слѣдовательно движеніе, которое А сообщаетъ своимъ ударомъ В, равняется BD: это будетъ дѣйствіе. Противодѣйствіе было ВС. ВС = BD, т. е. дѣйствіе равно противодѣйствію. Если масса 3 со скоростью 5 встрѣчается съ массою 5, то она двигаетъ ее впередъ въ томъ направленіи со скоростью 3. Дѣйствіе состоитъ въ томъ, что масса 5 стала двигаться со скоростью 3. Противодѣйствіе состоитъ въ томъ, что масса 3 со скоростью 5 теряетъ въ величинѣ своего движенія столько, сколько она сообщила другой массѣ, т. е., въ настоящемъ случаѣ, что она въ точкѣ D перестаетъ двигаться или приходитъ въ покой. (*)

3) Побужденіе и ускореніе.

Итакъ ясно, что каждое тѣло *подвижно* вслѣдствіе удара другаго тѣла и получаетъ при этомъ нѣкоторое движеніе, которое обратно отдаетъ другому тѣлу въ противоположномъ направленіи. Противодѣйствіе есть движеніе, и какъ движеніе оно занимаетъ извѣстную послѣдовательность времени, т. е. оно происходитъ въ теченіе нѣкотораго времени. Мы различаемъ здѣсь моментъ, въ который оно начинается, и время, въ теченіе котораго продолжается. Моментъ, въ который оно начинается, есть мгновеніе, въ которое начинается дѣйствіе одного тѣла на другое, въ которое одно тѣло получаетъ первое воздѣйствіе отъ другаго. Этотъ моментъ есть *побужденіе*. Здѣсь происходитъ движеніе, кото-

---

(*) Тамъ же. Lehrsatz 4. Beweis. Zusatz 1. 2.

рое съ извѣстною скоростью продолжается въ теченіе извѣстнаго времени и возрастаетъ въ прямомъ отношеніи съ частями времени. Если напримѣръ скорость этого движенія такъ велика, что тѣло въ 1 секунду проходитъ 3 фута, то во вторую секунду, если ему не будетъ препятствовать никакая внѣшняя причина, оно пройдетъ 6 футовъ и т. д. Такую возрастающую скорость мы называемъ моментомъ *ускоренія*. Во всякомъ случаѣ въ конечное или опредѣленное время тѣло будетъ двигаться съ нѣкоторою конечною или опредѣленною скоростью, а никакъ не съ безконечною скоростью. Но каждое опредѣленное время есть безконечное множество мгновеній, ибо мгновеніе не есть пространство времени, а точка или граница времени. Слѣдовательно, еслибы тѣло въ *мгновеніе* побужденія получило опредѣленную или конечную скорость, то, въ нѣкоторое опредѣленное время, эта скорость должна бы была возрасти въ безконечную; слѣдовательно, тѣло въ каждое опредѣленное время должно бы было имѣть безконечно большую скорость. Другими словами: если побужденіе сообщаетъ конечную или опредѣленную скорость, то ускореніе должно быть безконечно великимъ. Такъ какъ послѣднее невозможно, то слѣдуетъ, что *моментъ* ускоренія можетъ содержать только *безконечно малую скорость*.

4) Безконечно малое сопротивленіе. Нѣтъ абсолютно твердыхъ тѣлъ.

Когда одно тѣло ударяется другимъ, то изъ силы сопротивленія ударяемаго тѣла проистекаетъ равный отвѣтный ударъ, или равной величины противоположное движеніе. Но въ мгновеніе побужденія отвѣтный ударъ можетъ быть только безконечно малымъ, ибо еслибы онъ въ это мгновеніе имѣлъ нѣкоторую конечную величину, то во всякое измѣримое время онъ сдѣлался бы безконечно великимъ. Слѣдовательно, каждое тѣло въ мгновеніе побужденія не можетъ обнаружить всей своей силы сопротивленія, а производитъ только безконечно малое сопротивленіе. Если мы теперь предположимъ, что какое-нибудь тѣло абсолютно твердо или совершенно непроницаемо, то его части никакою

силою не могли бы быть раздѣлены или перемѣщены однѣ относительно другихъ. Въ отношеніи къ такому тѣлу всякое проникающее движеніе было бы безсильно; такое тѣло въ мгновеніе побужденія обнаружило бы свою силу сопротивленія въ такой степени, которая равняется величинѣ каждаго проникающаго движенія, слѣдовательно оно стремилось бы въ конечное время расшириться съ безконечною скоростью. Такъ какъ послѣднее невозможно, то абсолютно твердыхъ тѣлъ не существуетъ.

5) Непрерывность механическаго измѣненія.

Итакъ каждое тѣло въ силу своей непроницаемости обнаруживаетъ въ одно мгновеніе только *безконечно малое сопротивленіе* всякому проникающему движенію. Если же сопротивленіе въ одно мгновеніе безконечно мало, то и пространственныя отношенія тѣла не измѣняются въ одно мгновеніе. Пространственныя отношенія тѣла суть покой и движеніе, послѣднее въ извѣстномъ направленіи съ извѣстною скоростью. Не въ одно мгновеніе тѣло измѣняетъ свой покой; не въ одно мгновеніе оно переходитъ изъ состоянія покоя въ состояніе движенія. Не въ одно мгновеніе тѣло измѣняетъ свое движеніе и относительно направленія, и относительно скорости. Еслибы измѣненіе имѣло мѣсто въ одно мгновеніе, то оно не происходило бы въ теченіе извѣстнаго времени, а совершалось бы на границѣ времени, т. е. оно происходило бы *вдругъ*. Итакъ оно не можетъ совершаться вдругъ, а происходитъ *мало по малу*. Всякое механическое измѣненіе требуетъ времени, происходитъ только въ извѣстное протяженіе времени, слѣдовательно проходитъ безконечный рядъ промежуточныхъ состояній. Если въ этомъ ряду мы сравнимъ состояніе тѣла въ первый моментъ съ его состояніемъ въ послѣдній, первый членъ измѣненія съ послѣднимъ, то разница между ними будетъ наибольшая. Всякая разница между промежуточными состояніями меньше ея. Итакъ измѣненіе тѣла происходитъ мало по малу или непрерывно: въ этомъ состоитъ *механическій законъ непрерывности (lex continui mechanica)*. (*)

(*) Тамъ же. Allg. Anmerkg. zur Mechanik. S. 551—3.

Три механическіе закона обнимаютъ матеріяльное движеніе или вещественное измѣненіе по его субстанціи, причинности и взаимнодѣйствію. Первый законъ утверждаетъ *самостоятельность* матеріи, второй ея *косность*, третій ея *противодѣйствіе*. Законъ самостоятельности есть lex subsistentiae, законъ косности есть lex inertiae, законъ противодѣйствія есть lex antagonismi. Какъ законы форономіи соотвѣтствовали категоріямъ количества (единство, множество, всеобщность), законы динамики категоріямъ качества (реальность, отрицаніе, ограниченіе), такъ законы механики соотвѣтствуютъ категоріямъ отношенія (субстанціальность, причинность, общеніе). Здѣсь та же топика чистыхъ понятій разсудка, которая господствуетъ вездѣ въ кантовской системѣ и ея архитектоникѣ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ.

Движеніе какъ феноменъ или объектъ опыта.

ДВИЖЕНІЕ КАКЪ ВОЗМОЖНОЕ, ДѢЙСТВИТЕЛЬНОЕ, НЕОБХОДИМОЕ ЯВЛЕНІЕ.

I. *Задача феноменологіи.*

Субъектъ движенія или подвижное въ пространствѣ есть матерія. Матерія не есть вещь въ себѣ, а есть явленіе, внѣшнее явленіе или представленіе внѣшняго чувства. То же самое естественнымъ образомъ справедливо и относительно движенія. Какъ измѣненіе въ пространствѣ, движеніе есть пространственное отношеніе: движущаяся матерія относится къ нѣкоторой другой матеріи, въ разсужденіи которой она измѣняетъ свое мѣсто. Какъ явленіе, она есть представленіе, и потому относится опредѣленнымъ образомъ къ представляющему субъекту. Это отношеніе къ представляющему субъекту, родъ и способъ, какъ мы представляемъ что-нибудь, мы называемъ модальностью представленія. Дѣло идетъ теперь о модальности движенія.

Мы говоримъ о движеніи какъ о нѣкоторомъ объектѣ естественной науки, т. е. *объектъ опыта*. Не каждое представ-

леніе есть опытъ. Если представленіе только субъективно (принадлежитъ только субъекту), то оно *не* есть опытъ. Для того, чтобы представленіе было опытомъ, необходимо, чтобы оно было объективнымъ, т. е. въ нашемъ случаѣ: движеніе должно быть признаваемо опредѣленіемъ нѣкотораго объекта, предикатомъ нѣкотораго явленія (матеріяльной вещи). Мы должны имѣть возможность судить: эта вещь движется. Но въ каждомъ сужденіи субъектъ можетъ быть опредѣляемъ предикатомъ троякимъ образомъ: предикатъ можетъ ему принадлежать какъ возможный, какъ дѣйствительный, или какъ необходимый. Логика называетъ эти способы опредѣленія или представленія модальностію сужденія. Если движеніе должно быть объектомъ опыта, то оно должно составлять предикатъ опытнаго сужденія, въ которомъ субъектъ составляетъ матеріяльная вещь. Это сужденіе точно также требуетъ своей модальности. Движеніе должно быть представляемо какъ возможный, какъ дѣйствительный, или какъ необходимый предикатъ матеріяльной вещи. Вопросъ будетъ таковъ: каково должно быть движеніе для того, чтобы его представлять возможнымъ, или дѣйствительнымъ, или необходимымъ? Отвѣчать на это есть задача феноменологіи. (*)

II. *Сужденіе альтернативное, дизъюнктивное, дистрибутивное.*

Возможность, дѣйствительность, необходимость движенія.

Всякое движеніе есть пространственное отношеніе, т. е. отношеніе, обѣ стороны котораго суть тѣла. Это отношеніе можетъ быть двоякое: или движется только одно изъ двухъ тѣлъ, или же оба движутся вмѣстѣ; движеніе можетъ быть сообщено или только одному изъ нихъ, или оно должно быть сообщено тому и другому вмѣстѣ.

Если движеніе можетъ принадлежать только одному тѣлу, то возможенъ двоякій случай. Пусть тѣла, находящіяся въ соотношеніи движенія, будутъ А и В. Одно изъ нихъ движется, А или В. Какъ мы рѣшимъ, *которое* изъ нихъ движется? Или мы не имѣемъ никакого опредѣленнаго основанія для рѣшенія, или же имѣемъ такое основаніе. Въ первомъ случаѣ мы можемъ судить по произволу, мы можемъ принять за движущееся или одно или другое, мы можемъ *выбирать;* нѣтъ никакого основанія, почему бы движущееся тѣло было скорѣе А чѣмъ В. Во второмъ случаѣ насъ принуждаетъ нѣкоторое опредѣленное основаніе утверждать относительно одного тѣла, что оно движется, а относительно другаго, что нѣтъ. Въ этомъ случаѣ *не* все равно, представляемъ ли мы движущимся тѣломъ А или В. Въ первомъ случаѣ мы судимъ такъ: «движется или А, или В, выбирай какое хочешь!» Это сужденіе будетъ *альтернативное.* Во второмъ случаѣ мы судимъ такъ: «движется или А, или В; по такому-то опредѣленному основанію А есть тѣло движущееся, слѣдовательно В не движущееся.» Это сужденіе *дизъюнктивное.* Все дѣло въ томъ, будетъ ли исключеніе произвольно или непроизвольно. Произвольное исключеніе альтернативно, непроизвольное дизъюнктивно.

Итакъ, что касается до сужденія о движеніи тѣла, отношеніе движенія можетъ быть опредѣляемо троякимъ образомъ. Если движеніе можетъ быть приписано только одному изъ тѣлъ, находящихся въ этомъ отношеніи, то сужденіе будетъ или *альтернативное,* или *дизъюнктивное.* Если оно должно быть приписано и тому и другому, то сужденіе будетъ *дистрибутивное.*

Альтернативное сужденіе говоритъ: движущееся тѣло есть или А, или В. Движеніе можетъ имѣть мѣсто на одной сторонѣ, точно такъ же какъ и на другой. Если я принимаю А за движущееся, то я буду считать В не движущимся и обратно. Если же изъ двухъ случаевъ одинъ можетъ имѣть мѣсто точно такъ же какъ и другой, то каждый изъ нихъ *возможенъ,* но и *только* возможенъ. Дизъюнктивное сужденіе говоритъ: движеніе имѣетъ мѣсто только на одной сторонѣ, а *не* на другой; т. е. оно на одной сторонѣ *дѣйствительно,* а на другой не дѣйствительно, слѣдовательно только видимо, и есть не эмпирическое, а обманчивое. Наконецъ дистрибутивное сужденіе говоритъ: дви-

(*) Metaph. Anfgsgrd. der Phänomenologie. Erkl. S. 554.

женіе должно быть приписано вмѣстѣ и той, и другой сторонѣ; оно на той и другой сторонѣ *необходимо*. Слѣдовательно альтернативное сужденіе утверждаетъ возможность движенія, дизъюнктивное—его дѣйствительность, дистрибутивное необходимость.

Если движеніе можетъ быть приписано только одному изъ двухъ тѣлъ, то оно будетъ или возможно, или дѣйствительно. Если оно должно быть приписано и тому и другому, то оно необходимо. (*)

III. *Возможность движенія. Альтернативное сужденіе.*

1) возможное движеніе.

Каждое движеніе происходитъ съ извѣстною скоростью по опредѣленному направленію. Если нѣтъ никакой внѣшней причины, уклоняющей тѣло отъ принятаго направленія, то оно само собою будетъ сохранять это направленіе, не измѣняя его. Движеніе, сохраняющее свое направленіе, другими словами, неизмѣняющее направленія ни въ одной точкѣ, есть *прямолинейное*. Всякое прямолинейное движеніе есть перемѣна мѣста въ поступательномъ направленіи; слѣдовательно тѣло, когда оно движется по прямой линіи, измѣняетъ свое мѣсто и свое положеніе относительно другихъ окружающихъ его тѣлъ, т. е. въ разсужденіи относительнаго пространства. *Всякое прямолинейное движеніе относительно*.

Итакъ, если тѣло А движется по прямой линіи къ тѣлу В, то совершенно все равно, скажу ли я, что тѣло А движется въ относительномъ пространствѣ, которое буду представлять покоющимся, или же скажу, что А покоится въ абсолютномъ пространствѣ и что относительное пространство вмѣстѣ съ тѣломъ В движется съ одинаковою скоростью въ противоположномъ направленіи. Явленіе взятое объективно, т. е. опытъ въ томъ и другомъ случаѣ будетъ совершенно тотъ же. Итакъ только отъ

(*) Тамъ же. Erkl. Anmerk. S. 554—5.

нашего способа представленія зависитъ, признаемъ ли мы движущимся А или В. Неизмѣняя ничего въ явленіи принятомъ объективно, т. е. въ опытѣ, мы можемъ опредѣлить А точно такъ же предикатомъ покоя въ абсолютномъ пространствѣ, какъ и предикатомъ движенія въ относительномъ пространствѣ. То же самое справедливо относительно В. Мы одинаково можемъ поставить и тотъ и другой изъ этихъ предикатовъ. Мы можемъ выбирать: наше сужденіе альтернативно, слѣдовательно представляемое движеніе только возможно.

2) невозможное движеніе.

Каждое прямолинейное движеніе относительно. Отсюда слѣдуетъ отрицаніе прямой противоположности: *никакое прямолинейное движеніе не абсолютно*. Оно было бы абсолютно, еслибы движущаяся матерія измѣняла свое мѣсто безъ всякаго отношенія къ другой матеріи, т. е. безъ всякаго отношенія къ относительному пространству. Итакъ оно было бы абсолютно, еслибы имѣло мѣсто только въ абсолютномъ пространствѣ. Но абсолютное пространство никогда не составляетъ предмета опыта. Слѣдовательно никакое отношеніе въ абсолютномъ пространствѣ или къ абсолютному пространству никогда не бываетъ предметомъ опыта. Прямолинейное движеніе, которое было бы абсолютно, никогда не могло бы быть объектомъ опыта, т. е. такое движеніе по постулатамъ эмпирическаго мышленія *невозможно*. Другими словами: если прямолинейное движеніе относительно, то оно образуетъ въ опытномъ сужденіи возможный предикатъ тѣла; если оно абсолютно, то оно есть невозможный предикатъ и ни въ какомъ опытномъ сужденіи не можетъ быть приписано тѣлу.

Поэтому первая теорема феноменологіи будетъ: «прямолинейное движеніе матеріи въ разсужденіи эмпирическаго пространства составляетъ, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, только *возможный* предикатъ. Мыслимое же

безъ всякаго отношенія къ матеріи внѣ его, т. е. мыслимое какъ *абсолютное движеніе*, оно не возможно.» (*)

При опредѣленіи возможности какого-нибудь движенія дѣло идетъ только о его направленіи, такъ что опускается изъ виду внѣшняя причина движенія, слѣдовательно движущая сила. Направленіе какъ направленіе есть форономическая величина. Поэтому **Кантъ** говоритъ о предъидущей теоремѣ, что она опредѣляетъ модальность движенія въ отношеніи къ форономіи. (**)

IV. *Дѣйствительность движенія. Дизъюнктивное сужденіе.*

1) Критерій дѣйствительности.

Если матерія движется поступательно по прямой линіи, то вмѣсто этого движенія можетъ быть точно такъ же принято противоположное движеніе относительнаго пространства. Одно изъ этихъ движеній точно такъ же возможно, какъ и другое, поэтому прямолинейное движеніе только возможно. Итакъ, если мы должны судить о какомъ-нибудь движеніи, что оно нетолько возможно, но и дѣйствительно, то оно должно быть таково, чтобы вмѣсто его нельзя было принять движенія относительнаго пространства въ противоположномъ направленіи. Напротивъ мы должны имѣть основаніе судить объ этомъ послѣднемъ движеніи, что оно не дѣйствительно, а только видимо.

Если движется какое-нибудь тѣло, то оно въ силу своей косности само собою *не* измѣняетъ принятаго направленія: оно движется впередъ по прямой линіи. Если оно должно измѣнить свое направленіе, то какая-нибудь внѣшняя причина должна отклонить его отъ прямой линіи. Причина движенія есть во всякомъ случаѣ движущая сила. Итакъ, если тѣло измѣняетъ свое направленіе, то несомнѣнно должно принять, что оно побуждается къ этому нѣкоторыми внѣшними причинами, нѣкоторою движущею силою. Одно пространство не имѣетъ никакой дви-

(*) Тамъ же. Lehrsatz 1. Beweis. S. 553—7.
(**) Тамъ же. Lehrsatz 1. Anmerkg. S. 557.

жущей силы. Итакъ, если тѣло движется такъ, что измѣняетъ свое направленіе или идетъ не по прямой линіи, то вмѣсто этого движенія не можетъ быть принято противоположное движеніе относительнаго пространства. Одно изъ этихъ движеній нельзя считать столько же возможнымъ какъ и другое. Въ этомъ случаѣ мы можемъ судить никакъ не альтернативно, а только дизъюнктивно: движеніе тѣла *дѣйствительно*, противоположное же движеніе относительнаго пространства не дѣйствительно; оно есть не опытъ, а только субъективное представленіе, не опытное, а чистое представленіе, которому не соотвѣтствуетъ никакого объекта, т. е. оно есть одна *видимость*.

2) Кривая.

Тѣло движется по прямой линіи, т. е. оно измѣняетъ свое пространственное отношеніе, и притомъ измѣняетъ его непрерывно. Если же оно притомъ непрерывно измѣняетъ и свое *направленіе*, то оно движется не по прямой линіи, а по такой, которая въ каждомъ моментѣ, т. е. непрерывно, отступаетъ отъ прямолинейнаго направленія: т. е. тѣло движется по *кривой*. Круговое движеніе есть непрерывное измѣненіе прямой линіи; прямолинейное движеніе есть непрерывное измѣненіе пространственнаго отношенія. Итакъ, круговое движеніе есть непрерывное измѣненіе измѣненія пространственнаго отношенія. Измѣненіе пространственнаго отношенія есть движеніе. Если движеніе само измѣняется, то происходитъ новое движеніе. Итакъ въ кривой или въ круговомъ движеніи въ каждый моментъ происходитъ новое движеніе. Итакъ круговое движеніе есть непрерывное *происхожденіе новаго движенія*. Но никакое движеніе не можетъ произойдти безъ внѣшней причины, безъ движущей силы. Слѣдовательно, круговое движеніе предполагаетъ внѣшнюю причину, движущую силу, безъ которой оно вовсе не можетъ имѣть мѣста. Само по себѣ тѣло имѣетъ стремленіе идти по прямой линіи, т. е. по касательной круга. Если оно однакоже движется по кругу, то необходимо должна существовать внѣш-

няя причина, которая противодѣйствуетъ касательному стремленію и принуждаетъ тѣло въ каждый моментъ отступать отъ прямой линіи или измѣнять свое направленіе.

Круговое движеніе тѣла предполагаетъ движущую силу. Одно пространство не имѣетъ никакой движущей силы. Слѣдовательно вмѣсто круговаго движенія тѣла не можетъ быть принято противоположное движеніе относительнаго пространства. Изъ этихъ двухъ движеній первое дѣйствительно, а второе недѣйствительно.

Поэтому вторая теорема феноменологіи будетъ такая: «круговое движеніе матеріи, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, есть *дѣйствительный* предикатъ матеріи; напротивъ противоположное движеніе относительнаго пространства, взятое вмѣсто движенія тѣла, не есть дѣйствительное его движеніе, а если будетъ за него принято, то составитъ одну видимость.»

При опредѣленіи дѣйствительности какого-нибудь движенія дѣло идетъ о движущей силѣ, т. е. о нѣкоторой динамической величинѣ. Поэтому о предъидущей теоремѣ Кантъ говоритъ, что она опредѣляетъ модальность движенія въ отношеніи къ динамикѣ. (*)

V. *Необходимость движенія. Дистрибутивное сужденіе.*

Сообщеніе движенія есть по третьему закону механики всегда взаимнодѣйствіе, т. е. дѣйствіе и противодѣйствіе. Итакъ при сообщеніи движенія оба тѣла движутся. Движеніе *дѣйствительно* на той и на другой сторонѣ. Противодѣйствующее тѣло должно двигаться; это непосредственно слѣдуетъ изъ его пространственнаго отношенія, т. е. движеніе на сторонѣ противодѣйствующаго тѣла *необходимо*. Поэтому третья теорема феноменологіи будетъ: «въ каждомъ движеніи тѣла, въ которомъ оно есть движущее относительно другаго тѣла, необходимо равное противоположное движеніе этого втораго тѣла.» При опредѣленіи необходимости движенія дѣло идетъ о противодѣйствіи, по величинѣ всегда равномъ дѣйствію, т. е. о нѣкоторой механической величинѣ. Поэтому о предъидущей теоремѣ Кантъ говоритъ, что она опредѣляетъ модальность движенія относительно механики. (*)

Необходимость движенія, насколько оно есть противодѣйствіе, можетъ быть такъ же доказана не прямымъ образомъ, посредствомъ невозможности противнаго. Противодѣйствіе необходимо, потому что еслибы его не было, то отсюда слѣдовала бы нѣкоторая невозможность. Положимъ, что нѣтъ *никакого* антагонизма матеріи, что матерія не можетъ противопоставить проникающему движенію или никакого, или равнаго сопротивленія; чтó слѣдовало бы отсюда? Слѣдовало бы, что движеніе, не встрѣчая себѣ никакого сопротивленія, выводитъ всю матерію изъ ея равновѣсія, слѣдовательно двигаетъ цѣлое мірозданіе. Мірозданіе двигалось бы поступательно по прямой линіи — куда? Такъ какъ внѣ его нѣтъ никакой матеріи, то это движеніе было бы безъ всякаго отношенія, т. е. оно было бы прямолинейнымъ движеніемъ абсолютнымъ, чтó не возможно. Если же противное антагонизму невозможно, то самый антагонизмъ необходимъ, т. е. каждое движеніе какъ противодѣйствіе совершенно необходимо. (**)

VI. *Абсолютное пространство какъ идея.*

Всякое движеніе, а нетолько прямолинейное, относительно, т. е. всякое движеніе, насколько оно составляетъ явленіе или объектъ опыта. Всякое движеніе должно быть представляемо какъ измѣненіе въ пространствѣ. Если движеніе должно быть объектомъ опыта, то и пространство, въ которомъ происходитъ движеніе, должно быть объектомъ опыта, т. е. должно быть эмпирическимъ, воспринимаемымъ, матеріяльнымъ, подвижнымъ. Каждое движеніе относительно, потому что пространство, въ

(*) Тамъ же. Lehrsatz 2. Bew. Anmerkg. S. 557—9.

(*) Тамъ же. Lehrsatz 3. Bew. Anmerkg. S. 559.

(**) Тамъ же. Allg. Anmerkg. zur Phänomenologie. S. 564—5.

которомъ оно происходитъ, относительно или подвижно. Тѣло или движется въ относительномъ пространствѣ, или движется вмѣстѣ съ относительнымъ пространствомъ, т. е. оно покоится въ пространствѣ, которое само движется. Но если относительное пространство движется, то оно должно двигаться въ нѣкоторомъ большемъ пространствѣ, которое само опять относительно, и такъ далѣе до безконечности. Всякое пространство, въ которомъ является движенiе, будетъ необходимо относительное или эмпирическое; оно само есть явленiе, обусловленное нѣкоторымъ бо́льшимъ пространствомъ, которое въ свою очередь также обусловлено. Не относительное пространство было бы абсолютнымъ, которое потому самому не можетъ быть воспринимаемымъ, эмпирическимъ, матерiяльнымъ, подвижнымъ. Абсолютное пространство не подвижно и не матерiяльно. Оно не есть явленiе, не есть объектъ опыта. Слѣдовательно, и никакое движенiе въ абсолютномъ пространствѣ не можетъ быть дознано опытомъ или явиться; слѣдовательно мы не можемъ опредѣлять никакого движенiя, а потому также никакого покоя относительно абсолютнаго пространства. Итакъ, движенiе и покой, точно такъ же какъ пространство, въ которомъ они являются, постоянно относительны.

Абсолютное движенiе или покой не есть возможный предметъ опыта. Но спрашивается, какимъ образомъ движенiе и покой, если они только относительны, могутъ когда-нибудь стать понятiями опыта? Какимъ образомъ мы можемъ о какомъ-нибудь тѣлѣ судить эмпирически, т. е. объективно, что оно покоится, тогда какъ пространство, въ которомъ оно находится, само подвижно? Или судить о какомъ-нибудь тѣлѣ, что оно движется, тогда какъ пространство, въ которомъ оно находится, можетъ покоиться? Очевидно, въ отношенiи къ различнымъ пространствамъ тѣлу могутъ принадлежать въ одно и тоже время и покой и движенiе. Ясно, что если мы можемъ опредѣлять покой и движенiе только въ отношенiи къ подвижнымъ пространствамъ, то нѣтъ никакого твердаго, а слѣдовательно и никакого объективнаго опредѣленiя, движется ли дѣйствительно тѣло или покоится. Итакъ, и явленiе покоя и движенiя мы не можемъ превратить въ

нѣкоторое опредѣленное понятiе опыта. Понятiе опыта требуетъ, чтобы мы опредѣляли покой и движенiе въ отношенiи къ нѣкоторому неподвижному, т. е. *абсолютному пространству*. Мы должны ввести это понятiе абсолютнаго пространства именно для того, чтобы можно было представлять въ немъ всѣ подвижныя пространства.

Абсолютное пространство не есть опытное понятiе. Но безъ абсолютнаго пространства не можетъ быть никакого опытнаго понятiя о движенiи. Итакъ, абсолютное пространство есть понятiе необходимое для естественной науки, но не эмпирическое, т. е. оно есть понятiе разума или *идея*: не объектъ, а правило, по которому мы можемъ объективно опредѣлять покой и движенiе тѣла. Какъ безъ понятiя абсолютнаго пространства мы станемъ форономически опредѣлять движенiе? Мы говоримъ: тѣло движется въ отношенiи къ другому тѣлу, движется въ нѣкоторомъ относительномъ пространствѣ, или же это относительное пространство движется въ противоположномъ направленiи. Если мы допустимъ второе движенiе, то мы должны будемъ отрицать первое, мы должны будемъ представлять покоющееся тѣло не какъ покоющееся въ подвижномъ пространствѣ, ибо это не былъ бы покой, но какъ покоющееся въ неподвижномъ пространствѣ, т. е. въ абсолютномъ пространствѣ. Безъ такого понятiя форономическое опредѣленiе движенiя и покоя невозможно. (*)

VII. *Пустое пространство какъ гипотеза.*

Отъ абсолютнаго пространства мы отличаемъ *пустое*. Абсолютное пространство для естественно-научнаго сужденiя имѣетъ значенiе не объективнаго существованiя, а только опредѣляющаго правила въ отношенiи движенiя и покоя. Напротивъ пустое пространство имѣетъ въ естественно-научныхъ теорiяхъ значенiе объективнаго существованiя; бытiе его разсматри-

(*) Тамъ же. S. 559—64.

вается какъ необходимая гипотеза для объясненія извѣстныхъ явленій природы. Въ форономіи, которая не обращаетъ вниманія на матерію какъ массу, т. е. какъ наполненное пространство, пустое пространство равняется абсолютному, составляетъ не допускаемое существованіе, а опредѣляющее правило форономическаго сужденія. Напротивъ динамика и механика пользуются этимъ понятіемъ какъ объясняющею гипотезою.

Пустое пространство есть пространство ненаполненное, т. е. пространство безъ отталкивательныхъ силъ. Мы можемъ различать пустое пространство *внѣміровое* и *средиміровое*. Если міръ представляется ограниченнымъ, то внѣ его не можетъ быть ничего кромѣ пустаго пространства. Пустое пространство внутри міра находится или между частями вещества, или между веществами, изъ которыхъ каждое образуетъ само по себѣ цѣлое. Пустое пространство, находящееся между частями тѣлъ, *разсѣяно* по міру (vacuum disseminatum); пустое пространство, находящееся между тѣлами, напримѣръ въ большихъ размѣрахъ между небесными тѣлами, какъ бы образуетъ *скопленія* (vacuum coacervatum). (*)

1) Пустое пространство внѣ міра.

Чтó касается до пустаго пространства *внѣ міра* (vacuum extramundanum), то это представленіе связано съ предположеніемъ границы міра, которое принадлежитъ къ кажущимся понятіямъ догматической космологіи. Міръ въ нашемъ разсудкѣ никогда не бываетъ данъ какъ *цѣлое*, слѣдовательно не бываетъ данъ какъ ограниченное цѣлое, слѣдовательно и не какъ ограниченное пустымъ пространствомъ внѣ его. Такое представленіе пустаго пространства безъосновательно. Полагая даже, что оно возможно по логическимъ основаніямъ, чего однако же нѣтъ, мы нашли бы, что ему противорѣчатъ физическія основанія. Вещество, которое ближайшимъ образомъ окружаетъ небесныя тѣла, есть *эѳиръ*. Сами небесныя тѣла суть притягательныя ве-

(*) Тамъ же. S. 565—8.

щества, слѣдовательно они притягиваютъ къ себѣ эѳиръ въ обратномъ отношеніи разстоянія. Итакъ чѣмъ ближе эѳиръ къ міровымъ тѣламъ, тѣмъ сильнѣе онъ притягивается, тѣмъ онъ плотнѣе. Чѣмъ дальше онъ отъ небесныхъ тѣлъ, тѣмъ больше онъ утончается. Его утонченіе увеличивается по мѣрѣ уменьшенія притягательныхъ силъ небесныхъ тѣлъ. А такъ какъ притягательныя силы дѣйствуютъ на безконечное пространство, слѣдовательно могутъ уменьшаться до безконечности, не прекращая своего дѣйствія, то и эѳиръ можетъ расширяться и утончаться до безконечности, т. е. онъ можетъ наполнить безпредѣльное пространство, такъ что внѣ міровой системы нигдѣ не будетъ пустаго пространства.

2) Пустое пространство въ тѣлахъ. Динамическая гипотеза.

Остается представленіе пустаго пространства *внутри міра* или въ разсѣяніи, или въ скопленіи. Пустоту въ мірѣ образуютъ или промежутки въ тѣлахъ (поры), или промежутки между тѣлами; о гипотезѣ поръ мы уже говорили нѣсколько разъ. Она принимается съ *динамическою* цѣлью, для того чтобы объяснить различныя плотности веществъ. Какъ при ученіи объ интенсивной величинѣ, такъ и при ученіи о движущихъ силахъ матеріи показано было, что это предположеніе совершенно *излишне* для указанной динамической цѣли. Различныя плотности могутъ быть вполнѣ объяснены изъ различныхъ степеней силы, безъ гипотезы пустыхъ промежутковъ. Предположеніе физически излишне, это не значитъ, чтобы оно было логически невозможно. Однакоже оно было бы и физически не возможно. Именно, если принять эѳиръ за міровую матерію, все окружающую, то она, вслѣдствіе всеобщаго притяженія, обнаруживала бы давленіе на всѣ тѣла въ мірѣ. И вслѣдствіе силы этого давленія въ тѣлахъ не было бы пустаго пространства, котораго бы эѳиръ не наполнилъ своею экспансивною силою.

3) Пустое пространство между тѣлами. Механическая гипотеза.

Остается теперь пустота въ мірѣ какъ промежутки между тѣлами. Такое пустое пространство было принимаемо съ *механическою* цѣлью, чтобы дать движенію тѣлъ свободное поприще. Но и для такой цѣли это предположеніе совершенно излишне. Если пространство совершенно наполнено, то въ этомъ нѣтъ причины, почему одно тѣло препятствовало бы свободному движенію другаго тѣла. Ибо его сопротивленіе, какъ бы мало оно ни было, все-таки будетъ довольно велико, чтобы наполнить пространство, но не довольно велико, чтобы прекратить движеніе другаго тѣла.

Пустое пространство для физики то же самое, что вещь въ себѣ для метафизики: пограничное понятіе, а не предметъ. Оно не есть явленіе, слѣдовательно и не есть объектъ опыта, какъ это уже показали основоположенія чистаго разсудка. Если же его допускать какъ гипотезу, то «метафизическія начальныя основанія естественной науки» показали, что оно ни въ какомъ случаѣ не составляетъ необходимой и неизбѣжной гипотезы.

КНИГА ВТОРАЯ.

МЕТАФИЗИКА ПРАВОВЪ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

МОРАЛЬНО-ФИЛОСОФСКІЯ ИЗСЛѢДОВАНІЯ КАНТА.

Пропедевтика морали. Нравственное чувство и моральная философія.

ВОЛЯ И ДѢЙСТВІЕ. ДОЛГЪ И НАКЛОННОСТЬ. ЗАКОНЪ И ПРАВИЛО.

I. *Критика разума и ученіе о нравственности.*

Критика разума доказала, что невозможно познаніе вещей въ себѣ, а возможно только познаніе явленій, но что о явленіяхъ возможно нетолько эмпирическое, но и раціональное познаніе: *метафизика явленій.* Міръ явленій обнимаетъ собою естественныя вещи и человѣческія дѣйствія. Послѣднія, въ отличіе отъ явленій природы, имѣютъ моральный или нравственный характеръ.

Поэтому система чистаго разума должна представить вопервыхъ метафизику природы и вовторыхъ — метафизику нравовъ. Первая задача разрѣшена уже въ «метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ естественной науки», и это разрѣшеніе изложено нами въ предшествующей книгѣ.

Чтобы закончить систему разума, остается еще изложить «*метафизику нравовъ*». Если подъ словомъ «нравы» мы будемъ понимать весь нравственный міръ, въ отличіе отъ естественнаго міра, то внутреннее его основаніе будетъ находиться въ разумной волѣ, а внѣшнее осуществленіе—въ закономѣрно устроенномъ обществѣ разумныхъ существъ. Внутреннее основаніе нравственнаго міра есть *моральность*, а внѣшняя закономѣрная форма есть *право*. Мы беремъ эти выраженія еще не въ философскомъ ихъ значеніи,—которое разъяснится только въ слѣдующихъ изслѣдованіяхъ,—а въ предварительномъ ихъ смыслѣ, служащемъ собственно не для опредѣленія, а только для оріентированія. Наука имѣетъ дѣло съ *законами* изслѣдуемыхъ ею явленій. Слѣдовательно задача науки, предметъ которой составляетъ нравственный міръ, состоитъ въ познаніи *законовъ нравственности* и *законовъ права*. Если эти законы выводятся не изъ опыта, а изъ одного разума, если, другими словами, они всеобщи и необходимы и потому вытекаютъ (изъ чистаго разума) a priori, то наука о нравственномъ мірѣ будетъ не эмпирическою, а раціональною или метафизическою. Вотъ предварительное понятіе о метафизикѣ нравовъ. Она есть философія морали и права,—ученіе о добродѣтели и правѣ.

Но прежде нежели будетъ развито такое метафизическое ученіе о нравственности, нужно обсудить и разрѣшить слѣдующій критическій вопросъ: *существуетъ ли вообще нравственный міръ въ отличіе отъ естественнаго*? Существуетъ ли моральный образъ дѣйствованія, который, какъ такой, слѣдуетъ совершенно инымъ законамъ, нежели естественное дѣйствованіе? Каждое дѣйствіе опредѣляется закономъ и выполняется посредствомъ способности, соотвѣтствующей этому закону. Слѣдовательно вышеупомянутый вопросъ требуетъ двоякаго изслѣдованія. Существуетъ ли *законъ*, опредѣляющій всякую моральную дѣятельность, и

въ чемъ состоитъ этотъ законъ? Существуетъ ли *способность* моральныхъ дѣйствій, и въ чемъ состоитъ эта способность? Законъ моральной дѣятельности, если только онъ существуетъ, составляетъ основу всей нравственности; относящееся къ нему изслѣдованіе составляетъ слѣдовательно основу, фундаментъ ученія о нравственности. Если этотъ законъ чисто разумный, который, какъ такой, никогда не можетъ быть почерпнутъ изъ опыта, то познаніе его будетъ метафизическое, и образуетъ «*основу для метафизики нравовъ*». Нравственность можетъ быть только вообще въ разумныхъ существахъ. Разумъ, насколько онъ познаетъ, есть теоретическій; а насколько дѣйствуетъ,—практическій. Слѣдовательно нравственная или моральная способность, если она вообще существуетъ, можетъ быть открыта только въ практическомъ разумѣ. Существуетъ ли такая способность и въ чемъ состоитъ она,—это изслѣдуется «*критикою практическаго разума*».

Отсюда мы ясно видимъ, какой ходъ примутъ изслѣдованія метафизическаго ученія о нравственности. Въ «*основѣ для метафизики нравовъ*» 1785 года впервые установленъ нравственный законъ, верховный принципъ нравственности. Сочиненіе это порождено полной силой критической философіи; по проницательности и систематической ясности стоитъ на ряду съ «метафизическими начальными основаніями естественной науки», представляетъ собою образецъ дидактическаго изложенія, возвышаемый еще тѣмъ могучимъ и зрѣлымъ отпечаткомъ нравственнаго достоинства, который составляетъ рѣзкую и единственную въ своемъ родѣ характеристическую черту кантовской философіи. Въ «*Критикѣ практическаго разума*» 1788 г. изслѣдована и изложена нравственная способность. Наконецъ въ «*метафизикѣ нравовъ*» 1797 г., обнимающей ученіе о правѣ и добродѣтели,—сочиненіи уже состарѣвшагося и слабѣвшаго философа, развита система нравственнаго ученія. Около этихъ главныхъ изслѣдованій группируется рядъ сродныхъ съ ними по содержанію мелкихъ сочиненій и трактатовъ, съ которыми мы ближе познакомимся въ своемъ мѣстѣ.

Кантовская моральная философія, въ обоихъ главныхъ своихъ

точкахъ, тѣснѣйшимъ образомъ связана съ критикою чистаго разума. Нравственной дѣятельности нѣтъ безъ нравственнаго закона и нравственной способности. Нравственной способности нѣтъ безъ практической свободы, а практической свободы—безъ трансцендентальной. При разрѣшеніи третьей антиноміи, критика чистаго разума опредѣлила космологическую задачу свободы въ глубокомысленномъ ученіи объ умопостигаемомъ характерѣ. Въ канонѣ чистаго разума критика чистаго разума отличила моральные законы дѣятельности отъ прагматическихъ и признала ихъ единственными разумными познаніями, которыя совершенно чисты и независимы отъ всякаго опыта, какъ по отношенію къ своему происхожденію, такъ и въ разсужденіи своего предмета. Этимъ путемъ критика чистаго разума непосредственно приводитъ къ основѣ для метафизики нравовъ и къ критикѣ практическаго разума. (*)

II. *Основной вопросъ ученія о нравственности.*

Мы уже обозначили и ограничили задачу, которою занимается «основа для метафизики нравовъ». Ясно, что мы не можемъ говорить о моральныхъ дѣйствіяхъ, о способности моральныхъ дѣйствій прежде нежели узнаемъ, *что̀ вообще морально, что̀ вообще нравственно, въ силу чего дѣйствіе становится моральнымъ?* То̀, что̀ повсюду обусловливаетъ моральный характеръ, что̀ единственно и исключительно составляетъ этотъ характеръ, мы называемъ *верховнымъ принципомъ моральности*. Этимъ еще ничего не говорится о томъ, существуетъ ли моральность въ дѣйствительномъ мірѣ, а объясняется только, въ чемъ состоитъ она. Она или вовсе не существуетъ, или же состоитъ въ этомъ, опредѣленномъ такимъ именно образомъ характерѣ. Для того, чтобы отличать моральную дѣятельность отъ неморальной, чтобы

(*) Ср. этого сочиненія 1 отд. кн. II. гл. IX. № VI 1—7 и гл. XI. № III, 1—7.

знать, по какимъ признакамъ мы можемъ въ дѣйствительности судить о моральной дѣятельности, мы должны прежде всего познакомиться съ этимъ характеромъ. Моральность собственно здѣсь не объясняется, а квалифицируется. Зная, въ чемъ состоитъ моральность, слѣдовательно имѣя понятіе о содержаніи нравственнаго закона, нетрудно рѣшить, эмпирическаго ли или метафизическаго рода его познаніе? Еслибы этотъ принципъ былъ такого рода, что его можно познать никакъ не черезъ опытъ, а только посредствомъ чистаго разума, то мы должны бы были судить такъ: или нѣтъ вовсе никакого нравственнаго ученія, или же оно метафизическаго рода. Слѣдовательно, какъ скоро моральность существуетъ на самомъ дѣлѣ, *метафизика* нравовъ основана. Ничего больше не остается, какъ, опредѣливъ моральность, объяснить ее. Ближайшій вопросъ будетъ таковъ: *какъ возможна моральность?* Въ этомъ вопросѣ заключается переходъ отъ «основы метафизическаго ученія о нравственности» къ «Критикѣ практическаго разума».

Такимъ образомъ, задачи нравственнаго ученія въ простой ихъ постановкѣ совершенно соотвѣтствуютъ задачамъ познанія въ томъ видѣ, какъ онѣ опредѣлены критикою разума. Основной вопросъ критики разума таковъ: *что такое познаніе и какъ оно возможно?* Таковъ же точно и основной вопросъ ученія о нравственности: *что такое моральность и какъ она возможна?* Первая часть этого вопроса: «что такое моральность» составляетъ собственный объектъ изслѣдованія для обоснованія метафизики нравовъ. Настоящее дѣло этого сочиненія кончено, какъ скоро оно разрѣшитъ вопросъ о томъ, что такое моральность, съ такою же опредѣленностью, съ какою критика разума разрѣшила вопросъ о познаніи слѣдующимъ положеніемъ: познаніе состоитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ а priori. Насколько въ критикѣ разума простиралось это изслѣдованіе, собственно постановка вопроса, настолько же въ ученіи о нравственности простирается и обоснованіе метафизики нравовъ; разумѣется если строго взять его границы. Оно преступаетъ эти границы, какъ скоро дѣлаетъ переходъ къ «критикѣ практическаго разума».

III. *Принципъ морали. Анализъ нравственнаго сознанія.*

Нужно отыскать и постановить верховный принципъ моральности. На основаніи открытаго принципа, нужно рѣшить, эмпирическій ли онъ или метафизическій. Познаніе нравственныхъ законовъ пусть называется практическою философіею или философскимъ ученіемъ о нравственности. Если это познаніе основывается на опытѣ, то оно представляетъ собою эмпирическую или популярную нравственную философію. Если же оно основывается на одномъ разумѣ, то будетъ метафизическимъ. Слѣдовательно, намъ нужно сперва отъискать принципъ морали, а потомъ уже рѣшить, чѣмъ должна быть философія морали: *популярною ли нравственною философіею* или *метафизикою нравовъ?* Итакъ пока еще мы не имѣемъ права искать принципа морали ни тѣмъ ни другимъ путемъ; потому что было бы несообразно сперва совершить путь, а потомъ отъискивать его.

Здѣсь встрѣчаетъ насъ первое затрудненіе. Какимъ путемъ мы откроемъ принципъ морали, если не имѣемъ права искать его никакимъ философскимъ путемъ? Мы должны найти принципъ морали, независимо отъ всякой моральной философіи. Еслибы моральность относилась къ моральной философіи такимъ же образомъ, какъ чистыя величины—къ математикѣ, то этой трудности разрѣшить было бы нельзя. Математика сама построяетъ или составляетъ чистыя величины, потому одна только математика и дѣлаетъ ихъ познаваемыми. Еслибы моральная философія создавала моральность, то независимо отъ нея нельзя было бы и открыть эту моральность. Но сразу видно, что здѣсь дѣло идетъ *не такъ*. Не наука морали создаетъ моральность, потому что въ противномъ случаѣ только философы морали могли бы быть моральными людьми. Напротивъ моральный характеръ совершенно независимъ отъ науки. Онъ нетолько образуется независимо отъ всякой мудрости и учености, но и обсуждается независимо отъ нихъ. Способность судить о моральности, — этотъ моральный смыслъ, не нуждается, для своей вѣрности, ни въ какой *моральной философіи*. Эта способность основывается на

правильномъ чувствѣ, на непроизвольномъ, независимомъ отъ какого бы то ни было научнаго пониманія инстинктѣ, и нигдѣ нельзя настолько довѣриться своему инстинкту, какъ въ моральныхъ сужденіяхъ. Ни одна судящая способность не можетъ такъ надежно дѣйствовать безъ научнаго руководства, какъ способность практическаго сужденія. Это моральное сужденіе, независимое отъ всякой моральной философіи и совершенно не нуждающееся въ ней, мы и назовемъ «общимъ нравственнымъ разумнымъ познаніемъ».

Такъ какъ мы должны искать понятія моральнаго не научнымъ путемъ, то мы станемъ отыскивать его какъ бы путемъ *природы*, и постараемся открыть это понятіе въ томъ видѣ, какъ оно безъ участія воли нашей живетъ въ сердцѣ человѣческомъ и невольно высказывается въ человѣческихъ сужденіяхъ. Теперь намъ нѣтъ дѣла до морально-философскихъ теорій. Мы думаемъ, что избираемъ болѣе надежный путь, обращаясь къ простому, нравственному чувству, къ здравому нравственному разсудку,—допрашивая о понятіи моральнаго прежде всего самого естественнаго свидѣтеля нравственнаго закона, моральный инстинктъ. Мы не намѣрены конечно предоставить чувству окончательно порѣшить это понятіе. Напротивъ, содержаніе нашего нравственнаго чувствованія мы хотимъ превратить въ отчетливое понятіе, въ ясное сознаніе,—общее нравственное разумное познаніе возвысить до философскаго познанія; тогда уяснится, должно ли это философское познаніе быть популярной моралью, или же оно будетъ метафизическимъ ученіемъ о нравственности?

Слѣдовательно, дѣло идетъ о томъ, чтобы изъ обыкновеннаго и ходячаго представленія о природѣ моральной дѣятельности, вывести и выдѣлить истинное и общее понятіе моральнаго. Такимъ истинно Сократическимъ пріемомъ Кантъ начинаетъ свое ученіе о нравственности. По образцу сократическаго развитія понятія, онъ дѣлаетъ «переходъ отъ обыкновеннаго нравственнаго разумнаго познанія къ философскому». Недостаетъ только діалектической формы, въ которой, впрочемъ, было бы легко представить все содержаніе и весь ходъ кантовскаго изслѣдованія. Такимъ образомъ на основаніи естественнаго нравственнаго образа мыс-

лей, путемъ постепеннаго, все глубже и глубже проникающаго анализа, понятіе моральнаго установится и опредѣлится во всѣхъ своихъ признакахъ. (*)

1) добро и воля.

Мы называемъ *добрымъ* то дѣйствіе, которое согласно съ нашимъ нравственнымъ чувствомъ, которое мы одобряемъ морально. Очевидно, что всякую моральную дѣятельность можно назвать доброю. Но понятіе добраго представляется болѣе широкимъ, нежели понятіе моральнаго. Итакъ, чтобы начать съ самаго общаго представленія, — *что такое добро?* Мы называемъ такъ блага человѣческой жизни и разумѣемъ подъ ними тѣ дары счастія, которые благопріятны или нашему внѣшнему состоянію или нашей личности. Къ дарамъ счастія перваго рода принадлежатъ богатство, здоровье и т. д., къ дарамъ втораго рода — тѣлесныя и духовныя преимущества, красота, счастливый темпераментъ, разсудительность, остроуміе, образованность и т. д. Но по свидѣтельству многочисленныхъ примѣровъ ежедневнаго опыта, легко убѣдиться въ томъ, что каждое изъ означенныхъ благъ можетъ сдѣлаться зломъ, по употребленію, какое изъ него дѣлается, — по намѣренію, съ которымъ оно употребляется, — по вліянію, какое оно производитъ на настроеніе человѣческой души. Богатство не есть благо, когда оно дѣлаетъ человѣка корыстолюбивымъ и скупымъ, когда оно расточается, когда оно раждаетъ праздность со всѣми гибельными послѣдствіями этого порока. Если дары счастія дѣлаютъ человѣка высокомѣрнымъ и надменнымъ, — что̀, сколько можно судить по опыту, бываетъ весьма часто, — то ихъ можно пожалуй называть *благами* (Güter); но *добра* въ нихъ конечно нѣтъ. Даже такія духовныя свойства, которыя, судя по внѣшности, близки къ добродѣтели, какъ, на-

(*) Grundleg. zur Metaphysik der Sitten. Erster Abschnitt. Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen. Bd. IV. S. 10—25.

примѣръ самообладаніе, умѣренность и т. д., — сами по себѣ не добро, потому что онѣ могутъ послужить на помощь злу, могутъ сдѣлаться самой удобной личиною честолюбивыхъ, своекорыстныхъ и злодѣйскихъ плановъ. Словомъ: всѣ дары счастія и личныя преимущества, какъ природныя, такъ и пріобрѣтенныя, становятся добрыми только посредствомъ употребленія, какое изъ нихъ дѣлается, посредствомъ цѣли, для которой они служатъ. Это употребленіе дѣлается *волею*. Воля даетъ имъ цѣль, влагаетъ въ нихъ намѣреніе, слѣдовательно прибавляетъ къ нимъ то̀, что̀ единственно дѣлаетъ ихъ добрыми въ моральномъ смыслѣ и что̀ потому единственное добро въ моральномъ смыслѣ. Добрымъ можетъ быть только воля. «Ничто само по себѣ ни добро и ни зло,» говоритъ Гамлетъ, «только мышленіе дѣлаетъ его тѣмъ или другимъ.» Не отъ мышленія, говоритъ Кантъ, а отъ воли происходитъ добро и зло въ точномъ смыслѣ.

Что такое воля? Очевидно — способность дѣйствовать по сознательнымъ представленіямъ, по яснымъ основаніямъ, слѣдовательно по разуму. Воля есть *практическій разумъ*. Какъ скоро воля дѣйствуетъ или можетъ дѣйствовать не по разумнымъ основаніямъ, какъ скоро она поступаетъ по темнымъ безсознательнымъ представленіямъ, то это собственно не воля, а *инстинктъ*. Живыя тѣла природы, вслѣдствіе своей организаціи, устроены къ опредѣленной жизненной цѣли. Не должны ли одаренныя разумомъ существа своимъ разумомъ опредѣляться къ извѣстной цѣли? Невозможно, чтобы такою цѣлью было внѣшнее благосостояніе, счастіе, котораго инстинктивно ищетъ каждое живое существо; ибо еслибы счастіе было единственною цѣлію его жизни, то къ чему былъ бы разумъ? Для самохраненія, для улучшенія чувственнаго бытія, словомъ для счастливаго устройства жизни, — очевидно темный, но вѣрно ведущій къ цѣли инстинктъ составляетъ гораздо болѣе надежное средство, нежели размышляющій и потому неоднократно уклоняющійся отъ естественнаго пути разумъ. На разумъ часто взводили то обвиненіе, что онъ со всею своею образованностью и утонченностью нравовъ, со всѣми изобрѣтеніями, науками и искусствами, не сдѣлалъ людей счастливѣе, а напротивъ, развитіе образованности увеличило человѣческія по-

требности и въ такой же мѣрѣ уменьшило общее довольство, безъ котораго не можетъ быть счастія. Въ этомъ именно смыслѣ рѣшилъ Руссо знаменитый вопросъ Дижонской Академіи. Если такимъ образомъ разумъ не содѣйствуетъ человѣческому счастію, то мы должны заключить, что или разумъ уклонился отъ своей цѣли, или же цѣль его иная нежели счастіе, которое подъ руководствомъ инстинкта достигается удобнѣе, нежели подъ руководствомъ разума. (*)

2) Воля и обязанность.

Слѣдовательно разумная воля не можетъ имѣть въ виду сдѣлать себя средствомъ для человѣческаго счастія. Она не можетъ желать быть только орудіемъ для улучшенія внѣшняго быта жизни. Какъ средство или орудіе, воля пригодна для чего-то высшаго, составляющаго цѣль. Разумъ дѣлаетъ свою волю не средствомъ, а цѣлью; онъ ищетъ воли, — доброй не для другихъ вещей, а доброй *самой въ себѣ*. Только *воля* добра. Притомъ разумная воля можетъ быть добра не какъ средство, а только *какъ цѣль*.

Не всякая воля сама въ себѣ добра. Не при всѣхъ обстоятельствахъ воля бываетъ согласна съ своимъ истиннымъ назначеніемъ. Это назначеніе не связываетъ, а только обязываетъ ее. Въ чемъ состоитъ обязанность, мы еще не знаемъ. Пусть здѣсь она обозначаетъ только границу, отдѣляющую добрую волю отъ всякой другой воли. Добра только та воля, которая исполняетъ свою обязанность, но никакъ не противоположная. Понятіемъ обязанности мы проводимъ здѣсь границу между доброю волею, и тѣмъ, что ей противоположно.

3) Обязанность и склонность.

Только воля добра, и притомъ *воля, сообразная съ обязанностію*. Сообразна съ обязанностію воля тогда, когда дѣйствіе ея

(*) Тамъ же. S. 10—4.

соотвѣтствуетъ обязанности. Положимъ, напримѣръ, обязанность честности предписываетъ купцу не брать съ покупателя слишкомъ дорого или не обманывать его. Купецъ не обманываетъ; дѣйствіе его согласно съ обязанностью. Но при этомъ очень можетъ быть, что въ сущности онъ не имѣетъ никакой склонности къ честности; онъ поступаетъ честно единственно изъ опасенія, что нечестность будетъ открыта и повлечетъ за собою наказаніе, позоръ и потерю покупателей. Въ намѣреніи у него прибыль, а не честность. Поступокъ его согласенъ съ обязанностью, а намѣреніе своекорыстно. Но намѣреніе относится къ волѣ. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ, согласенъ съ обязанностью только поступокъ, а отнюдь не воля. Поступокъ соотвѣтствуетъ, а склонность и убѣжденія противорѣчатъ обязанности. — Такая воля не добра.

Слѣдовательно, въ разсужденіи доброй воли принимается во вниманіе не поступокъ только, но и побудительная его причина, субъективный мотивъ, составляющій внутренній характеръ поступка. Очевидно, воля не добра, если она, хотя внѣшнимъ образомъ и исполняетъ обязанность, но внутренняго расположенія къ ней не имѣетъ, а напротивъ слѣдуетъ противному обязанности своекорыстному направленію. Представимъ себѣ волю въ другомъ положеніи: пусть нетолько поступокъ, но и *естественная склонность* ея согласны съ обязанностью. Пусть воля исполняетъ обязанность по естественной склонности. Возьмемъ, напримѣръ, обязанность самосохраненія. Въ большей части случаевъ естественная склонность, именно естественное себялюбіе, бываетъ согласно съ этою обязанностью. Можно ли назвать волю доброю, если она исполняетъ обязанность самосохраненія изъ одного себялюбія? Не бываетъ ли себялюбіе причиною множества злыхъ поступковъ? А можетъ ли быть мыслима такая добрая воля, которая имѣетъ одинъ и тотъ же мотивъ съ злою волею? Если я сохраняю свою жизнь единственно изъ себялюбія, то въ этомъ случаѣ согласны съ обязанностью мой поступокъ и моя склонность, но не воля въ собственномъ смыслѣ. Я могу себѣ представить такой случай, что подъ бременемъ несчастій изчезаетъ всякая привязанность къ жизни, естественное себялюбіе желаетъ скорѣе

смерти, нежели сохраненія жизни, словомъ, что освобожденіе отъ жизненнаго гнета является мнѣ цѣлью, желаемою въ высочайшей степени. Здѣсь обязанность и естественная склонность расходятся, здѣсь воля подвергается испытанію въ томъ, дѣйствительно ли она согласна съ обязанностью или нѣтъ. По ея естественной склонности для нея нѣтъ ничего пріятнѣе, какъ освободиться отъ жизни. Если она однакоже сохраняетъ жизнь, то въ этомъ случаѣ побудительною причиною, цѣлью ея дѣйствія можетъ быть только то, что она не хочетъ дѣйствовать противно своей обязанности. Она исполняетъ обязанность не изъ своекорыстныхъ видовъ, не изъ естественной склонности, а только *по обязанности*. Она исполняетъ обязанность *ради самой обязанности*. Здѣсь нетолько поступокъ, но и самая воля дѣйствительно согласна съ обязанностью. Такая воля, и притомъ *только* такая, добра сама въ себѣ.

Обязанность требуетъ благотворительности. Если я не благотворю, то я поступаю вопреки обязанности. Если я благотворю, для того, чтобы меня прославляли, то я поступаю согласно съ обязанностью, но своекорыстно. Если я благотворю потому, что чувствую состраданіе къ страдающимъ, что меня трогаетъ ихъ видъ, потому, что своимъ благотвореніемъ я освобождаю себя отъ этого непріятнаго впечатлѣнія, слѣдовательно потому, что дѣло благотворительности доставляетъ мнѣ наслажденіе, то я поступаю согласно съ обязанностію по естественной склонности, которая окончательно сводится на себялюбіе. Истинно доброю можно назвать мою дѣятельность тогда, когда я благотворю только потому, что это предписываетъ обязанность, что я хочу исполнить обязанность. Только въ этомъ случаѣ благотворитъ и моя воля, а не одинъ мой поступокъ. Только въ этомъ случаѣ благотворю *я самъ*; въ другихъ же случаяхъ благотворитъ одинъ мой поступокъ. (*)

(*) Тамъ же. S. 14—8.

4) обязанность и правило.

Слѣдовательно, добрую волю составляетъ не поступокъ, а *побудительная причина* поступка. Такая побудительная причина есть *субъективный принципъ* хотѣнія. Субъективный принципъ воли, въ отличіе отъ объективнаго, называется *правиломъ* (maxime). Правиломъ истинно добраго поступка должна быть не естественная склонность, а только представленіе обязанности. Обязанность есть законъ. Предъ этимъ закономъ падаетъ въ прахъ мое себялюбіе со всѣми его естественными склонностями. Чѣмъ живѣе я представляю себѣ этотъ законъ и подчиняю ему себя, тѣмъ меньше вѣса имѣетъ мое себялюбіе, тѣмъ ниже я цѣню мое природное «я» съ его склонностями. Я преклоняюсь предъ закономъ; то, представленіемъ чего уменьшается мое себялюбіе, составляетъ по этому самому предметъ моего *уваженія*. Представленіе обязанности производитъ во мнѣ уваженіе къ закону. Если побудительная причина моихъ дѣйствій есть ни что иное, какъ представленіе обязанности, то значитъ я *исполняю законъ только изъ уваженія къ закону*. Это уваженіе есть согласное съ обязанностью душевное настроеніе жизни. (*)

5) правило и законъ.

Теперь мы можемъ представить полную формулу, опредѣляющую волю, которая добра сама въ себѣ. Добра только воля, и притомъ воля, *согласная съ обязанностью*; а согласна съ обязанностью воля бываетъ только тогда, когда она исполняетъ обязанность ради самой обязанности, исполняетъ законъ изъ уваженія къ закону. Добра та воля, поступокъ и настроеніе которой согласны съ обязанностью, законъ и правило которой составляетъ единственно обязанность.

Отсюда вытекаетъ, какія свойства должно имѣть правило истин-

(*) Тамъ же. S. 18—9.

но добраго поступка. Оно должно согласоваться съ закономъ. Законъ въ строгой всеобщности приложимъ къ каждой волѣ, ко *всѣмъ* разумнымъ существамъ. Слѣдовательно, правило бываетъ добрымъ тогда, когда оно имѣетъ форму этой закономѣрности. Мое правило бываетъ добрымъ тогда, «*когда я могу желать, чтобы мое правило сдѣлалось всеобщимъ закономъ.*» Съ этой точки зрѣнія можно рѣшить относительно каждаго дѣйствія, морально оно или нѣтъ. Если правило поступка таково, что не можетъ сдѣлаться всеобщимъ закономъ, если *самъ* поступающій не можетъ желать такой противозаконности правила, то поступокъ не моралень. Себялюбіе со всѣми его пружинами никогда не можетъ сдѣлаться всеобщимъ закономъ. Даже эгоистъ не можетъ желать, чтобы правило его было закономъ для всѣхъ. Поэтому, поступокъ, совершаемый изъ себялюбія, никогда не бываетъ моральнымъ, еслибы даже онъ по содержанію былъ совершенно согласенъ съ обязанностью. Поэтому моральную цѣну придаетъ поступку не содержаніе его, а только *форма*. Моральный принципъ есть не матеріяльный, а формальный. (*)

IV. *Переходъ къ моральной философіи.*

Высшій принципъ моральности найденъ. Это—правило воли, по которому, какъ во внутреннѣйшей побудительной причинѣ поступка, различается добро и зло. Правило можно назвать добрымъ тогда, когда оно имѣетъ форму закономѣрности, когда оно способно быть общимъ закономъ, т. е. когда оно исключаетъ всякіе себялюбивые мотивы. Самый нравственный законъ еще требуетъ ближайшаго опредѣленія. Мы еще не знаемъ, существуетъ ли онъ, и какъ онъ возможенъ. Но тѣмъ неменѣе мы уже и теперь можемъ сказать: или нѣтъ никакой нравственности, заслуживающей это имя, или же она состоитъ въ томъ понятіи, которое мы установили. Мы не создали этого понятія, а только выяснили его и сдѣлали отчетливымъ; мы встрѣчаемъ его во вся-

(*) Тамъ же. S. 19—22.

комъ моральномъ сужденіи. Оно составляетъ неписанный законъ сердца, по которому каждый судитъ поступки другихъ и, если это человѣкъ совѣстливый, самого себя.

Могутъ спросить: къ чему вообще философія морали, когда нравственное сознаніе столь вѣрно и недвусмысленно обнаруживается въ здравомъ смыслѣ, въ простомъ чувствѣ? Нѣтъ надобности создавать нравственнаго сознанія, потому что оно существуетъ прежде всякой философіи и независимо отъ нея; нѣтъ надобности прибавлять къ нему что-нибудь, потому что оно дано вполнѣ; оно не нуждается ни въ какой поправкѣ, потому что совершенно вѣрно. Къ чему же слѣдовательно переходить отъ моральнаго инстинкта къ моральной философіи, отъ нравственнаго чувства къ ученію о нравственности. Чтобы найти основаніе для такого перехода, мы не можемъ сослаться на *спекулятивную* потребность, потому что такая потребность предполагаетъ уже философскій духъ, въ которомъ обыкновенно простой моральный смыслъ не нуждается. Слѣдовательно, должны существовать практическія моральныя потребности, вынуждающія насъ не предоставлять морали одному природному чувству, а, въ интересахъ самой морали, требовать практической философіи.

Обыкновенный смыслъ, имѣетъ, правда, вѣрное моральное чувство, но, какъ и само чувство, онъ слишкомъ близокъ ко всему роду естественныхъ склонностей, чтобы проводить рѣзкое и точное различіе между ними и нравственнымъ закономъ и даже не становиться на сторону склонностей, когда онѣ согласуются съ нравственнымъ закономъ. Обязанность исключаетъ склонности. Именно поэтому она по своей формѣ есть не чувство, а понятіе, идея. До такого пониманія обязанности обыкновенный смыслъ не доходитъ. Между тѣмъ только въ этой формѣ обязанность является въ истинномъ ея видѣ, не смѣшиваясь съ естественными побужденіями. Только въ этомъ видѣ нравственный законъ становится недоступнымъ; а для твердаго основанія нашего нравственнаго сознанія онъ такъ именно долженъ существовать въ нашемъ представленіи, неприкосновенный и независимый отъ подвижныхъ склонностей человѣческой природы. Для такого пониманія нравственнаго закона, для такого укрѣпленія нравственнаго сознанія,

необходима моральная философія. Уяснить понятіе обязанности— значитъ провести самое точное различіе между обязанностью и склонностью, или что тоже *утвердить* понятіе обязанности. Склонность, благодаря *естественной діалектикѣ*, весьма часто принимаетъ видимость обязанности. Этою видимостью легко можетъ быть введенъ въ заблужденіе обыкновенный смыслъ. Ученіе о нравственности разрушаетъ эту видимость, изгоняя изъ святилища понятія обязанностей весь родъ естественныхъ склонностей. Оно даетъ нравственному сознанію увѣренность, безъ которой послѣднее едвали даже можетъ быть нравственнымъ. Если даже въ обыкновенномъ сознаніи должна быть потребность защитить свои нравственныя убѣжденія отъ софизмовъ склонности и себялюбія, то этой потребности и удовлетворяетъ моральная философія. Слѣдовательно, кромѣ спекулятивнаго значенія, она имѣетъ и моральное. Она необходима и по спекулятивнымъ и по практическимъ основаніямъ. Но чѣмъ должна быть моральная философія по своему научному характеру,—популярною моралью, или метафизикою нравовъ?

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ПОПУЛЯРНАЯ МОРАЛЬ И МЕТАФИЗИКА НРАВОВЪ. НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОНЪ, КАКЪ КАТЕГОРИЧЕСКІЙ ИМПЕРАТИВЪ. АВТОНОМІЯ И ГЕТЕРОНОМІЯ.

Первый вопросъ ученія о нравственности разрѣшенъ. Понятіе моральности или добраго опредѣлено во всѣхъ его признакахъ. Добра только *воля*, и притомъ только *та* воля, правило которой закономѣрно и въ строгомъ смыслѣ можетъ имѣть всеобщее значеніе. Вотъ отвѣтъ на вопросъ: *что такое моральность?* Мы отыскали этотъ отвѣтъ посредствомъ изслѣдованія обыкновеннаго моральнаго образа мыслей, въ томъ видѣ какъ онъ существуетъ у всѣхъ, у однихъ въ темной формѣ чувства, у другихъ въ формѣ яснаго и сознательнаго представленія. Слѣдовательно нужно признать за фактъ, что въ отношеніи моральности люди чувствуютъ и судятъ такъ, что они ищутъ моральности только въ согласномъ съ обязанностью настроеніи души, и слѣдовательно, предполагаютъ возможность такого настроенія. Только при такомъ предположеніи можно объяснить обыкновенный нравственный образъ мыслей. Еслибы такое настроеніе было совершенно невозможно, то было бы не понятно, какимъ

образомъ простое естественное чувство принимаетъ его за масштабъ своихъ моральныхъ мыслей и сужденій. Тогда самыя эти моральныя сужденія были бы невозможны. Существованіе ихъ доказываетъ и существованіе моральнаго настроенія души. Итакъ рѣшенъ и ближайшій вопросъ ученія о нравственности: *существуетъ ли моральность?* Принципъ моральности открытъ посредствомъ анализа внутренняго опыта, т. е. такимъ путемъ, который самое существованіе моральности ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Итакъ, остается только вопросъ: *какъ возможна моральность?* Этотъ вопросъ и составляетъ собственно задачу ученія о нравственности. Требуется объясненіе моральности, которой понятіе и бытіе уже дознано. Объясненіе фактовъ есть дѣло науки; въ этомъ случаѣ предлежащій фактъ долженъ быть объясненъ намъ научнымъ ученіемъ о нравственности, моральною философіею.

I. *Точка зрѣнія моральной философіи. Эмпирическое (популярное) и метафизическое ученіе о нравственности.*

Для объясненія факта необходима основа объясненія, составляющая принципъ и точку зрѣнія относящейся сюда науки. И такъ въ чемъ состоитъ принципъ моральной философіи? Съ какой единственной точки зрѣнія возможно дѣйствительное ученіе о нравственности? Основанія объясненія могутъ быть двоякаго рода: они проистекаютъ или изъ опыта или изъ одного разума; въ первомъ случаѣ они бываютъ эмпирическія, во второмъ — метафизическія. Чѣмъ же слѣдовательно будетъ моральная философія, эмпирическимъ или метафизическимъ ученіемъ о нравственности?

Въ пользу эмпирическаго ученія о нравственности легко можетъ прійти на умъ слѣдующее умозаключеніе. Если было возможно вывести изъ внутренняго опыта понятіе моральности, то должно быть также возможно и изъяснить фактъ моральности изъ опытныхъ основаній. Но установить фактъ еще не значитъ изъяснить его. Мы изъ внутренняго опыта вывели понятіе и

фактъ моральности, но отсюда еще не слѣдуетъ, что внутренній опытъ составляетъ дѣйствительное основаніе моральности. Одна изъ первыхъ критическихъ мѣръ предосторожности состоитъ въ тщательномъ различеніи между основаніемъ познанія того или другаго факта и его реальнымъ основаніемъ. Внутренній опытъ былъ для насъ основаніемъ познанія моральности, но не есть ея реальное основаніе.

Еслибы ученіе о нравственности было эмпирическимъ, то принципы его обнаруживались бы на самой поверхности ходячаго опыта и содержались бы въ обыкновенныхъ народныхъ понятіяхъ; въ такомъ случаѣ ученіе о нравственности было бы *популярнымъ*, конечно по самымъ своимъ основоположеніямъ, а не по изложенію. Теперь спрашивается, можетъ ли нравственная философія быть *популярною* въ этомъ смыслѣ или нѣтъ?

Прежнее ученіе о нравственности, и именно ученіе, развитое просвѣщеніемъ и вкусомъ осьмнадцатаго столѣтія, было въ этомъ смыслѣ популярнымъ. Оно основывалось на извѣстныхъ опредѣленіяхъ данной человѣческой натуры. Нравственная жизнь и ея правила выводились то изъ совершенства человѣческой натуры, то изъ ея благополучія, то изъ моральнаго чувства, то изъ страха Божія. Или же эти правила были выводимы изъ примѣровъ, которые весьма настойчиво были указываемы для подражанія.

Но легко убѣдиться, что подобныя теоріи вовсе не соотвѣтствуютъ понятію нравственнаго. «Нравственное» есть *душевное настроеніе*. Душевное настроеніе, это внутреннѣйшее выраженіе собственнаго существа каждаго, не есть предметъ внѣшняго опыта. Посредствомъ опыта никогда нельзя рѣшить, можетъ ли тотъ или другой человѣкъ быть дѣйствительнымъ примѣромъ и образцомъ душевнаго настроенія. Оно по самой своей природѣ есть *собственное* дѣло. Подражаніе нравственному полезно въ практическомъ смыслѣ, но въ собственномъ смыслѣ оно не нравственно, пока бываетъ только подражаніемъ. Нравственность по природѣ своей *неподражаема*. «Нравственное» есть *согласное съ обязанностью* душевное настроеніе, такое правило, такое настроеніе, которое способно сдѣлаться въ строгомъ смыслѣ всеобщимъ закономъ.

Изъ опыта въ самомъ благопріятномъ случаѣ можно почерпнуть только правило для многихъ случаевъ, но никакъ не всеобщій, не имѣющій никакихъ исключеній законъ. Законъ, примѣняющійся ко всѣмъ случаямъ, мы можемъ узнать никакъ не изъ опыта, а единственно изъ чистаго разума. Нравственный законъ, подобно закону природы, долженъ быть справедливъ безъ исключенія. Слѣдовательно онъ, подобно закону природы, долженъ познаваться a priori. Поэтому, познаніе нравственныхъ законовъ не зависимо отъ всякаго опыта. Законъ природы приложимъ ко всѣмъ объектамъ внѣшняго опыта, и въ этомъ смыслѣ независимъ отъ всякаго опыта только въ отношеніи своего познанія, а никакъ не въ отношеніи своего объекта. Напротивъ нравственный законъ имѣетъ силу только для воли и ея правилъ. Онъ имѣетъ силу для *всѣхъ* существъ, имѣющихъ волю, или практическій разумъ, т. е. для *всѣхъ разумныхъ существъ*, которыя, какъ такія, никогда не бываютъ предметами внѣшняго опыта.

Всякое частное познаніе человѣческой природы почерпается изъ опыта, оно составляетъ эмпирическую антропологію и психологію. Слѣдовательно, само собою понятно, что ученіе о нравственности не можетъ искать своихъ основъ въ антропологіи и психологіи, что оно *независимо отъ всякаго опыта, слѣдовательно и отъ всякой антропологіи и психологіи*, на которыхъ преимущественно основывали ее въ тогдашнее время. Оно имѣетъ силу для всѣхъ разумныхъ существъ, слѣдовательно для людей, насколько они разумныя существа, а не чувственные индивидуумы, такъ или иначе видоизмѣняющіеся подъ разнообразными вліяніями природы и жизненныхъ отношеній.

Поэтому ясно, что моральная философія по своему научному характеру не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ *метафизикою нравовъ*. Теперь прежде всего возникаетъ вопросъ: если моральность состоитъ въ душевномъ настроеніи, совершенно согласномъ съ нравственнымъ закономъ, то въ чемъ же состоитъ этотъ законъ? До сихъ поръ мы знаемъ только его форму, именно, что онъ съ абсолютною всеобщностью имѣетъ силу для всѣхъ разумныхъ существъ. Нужно теперь опредѣлить содержаніе этого закона, его единственно возможное содержаніе. Такъ какъ

это содержаніе не можетъ быть выведено ни изъ какого опыта, и слѣдовательно ни изъ какого чуждаго ему опредѣленія, то остается сдѣлать только одно—объяснить его изъ самой его формы. (*)

II. *Нравственный законъ, какъ принципъ воли.*

Каждая вещь дѣйствуетъ по извѣстному *закону*. Познаніе или представленіе закона мы называемъ *принципомъ*. Способность постигать законы, слѣдовательно имѣть принципы, есть *разумъ*. Если разумъ дѣйствуетъ, то онъ есть *практическій разумъ* или *воля*. Поэтому мы можемъ опредѣлить волю какъ способность дѣйствовать по принципамъ (т. е. представляемымъ законамъ). Законъ, какъ законъ, есть выраженіе необходимости, воля же какъ самоопредѣленіе, какъ способность дѣйствовать по *собственнымъ* побужденіямъ, есть выраженіе свободы. Я могу представить себѣ волю, которая не имѣетъ никакого иного побужденія, кромѣ закона, потому не желаетъ ничего кромѣ закона, въ которой необходимость и свобода совершенно одно и то же, въ которой законъ проявляется съ полною свободою, безъ всякаго нарушенія. Такая воля совершенно добра; она абсолютно чиста или *свята*.

1) Законъ какъ обязанность. Форма императива.

Но если мы предположимъ такія разумныя существа, которыя вмѣстѣ опредѣляются чувственно, которыя слѣдовательно въ природѣ своей воли имѣютъ на ряду съ закономъ и другія побужденія, то такія существа способны будутъ опредѣляться и согласно и несогласно съ закономъ. Какимъ же, слѣдовательно, образомъ въ такой волѣ будетъ проявляться законъ? Очевидно не какъ насиліе, потому что въ противномъ случаѣ воля была бы несво-

(*) Тамъ же. Zweiter Abschnitt. Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten. S. 26—72. Ср. S. 26—33.

бодна, и не могла бы дѣйствовать иначе, какъ закономѣрно; но очевидно какъ необходимость, потому что въ противномъ случаѣ законъ не былъ бы закономъ. Слѣдовательно, здѣсь законъ будетъ выражать необходимость, исключающую насиліе; такая необходимость есть *понужденіе;* законъ будетъ не насиловать (принуждать) волю, а *обязывать.* Онъ будетъ являться этой волѣ какъ *обязанность,* т. е. какъ заповѣдь, которая говоритъ: ты *долженъ.* Обязанность есть необходимость, исключающая насиліе; она выражаетъ необходимость для воли: необходимость не принуждающую, но повелѣвающую. Законъ природы не есть заповѣдь; ибо противустоять ему невозможно. Было бы безсмысленно сказать: тѣла *должны* притягиваться пропорціонально массамъ; притяженіе *должно* дѣйствовать обратно пропорціонально разстояніямъ, безсмысленно потому, что иначе и быть не можетъ. Еслибы могло быть иначе, то этотъ законъ не былъ бы закономъ природы. Тѣла необходимо слѣдуютъ закону природы. Такъ же безсмысленно было бы сказать: воля *необходимо* слѣдуетъ нравственному закону, ибо въ такомъ случаѣ дѣятельность воли имѣла бы характеръ физической необходимости, воля не была бы волею, а слѣдовательно и законъ ея не былъ бы нравственнымъ закономъ. Законъ природы говоритъ: *необходимо* чтобъ было такъ. Нравственный законъ говоритъ: ты *долженъ* такъ поступать. И тотъ и другой необходимъ, но первый необходимъ въ механическомъ смыслѣ, а второй въ моральномъ. Всякое противозаконное дѣйствіе въ природѣ уничтожаетъ законъ, доказываетъ его несостоятельность. Но никакое противозаконое дѣйствіе воли не уничтожаетъ нравственнаго закона, не подрываетъ его необходимости.

2) Категорическій и гипотетическій императивъ.

Если воля имѣетъ чувственную натуру, слѣдовательно опредѣлима эмпирически, то законъ воли есть *императивъ.* Итакъ нравственный законъ можетъ являться въ человѣческой волѣ только въ формѣ императива, т. е. какъ *обязанность.* Впрочемъ не одна обязанность или нравственный законъ выражается въ формѣ императива. Этою формою всѣ практическіе законы отличаются отъ законовъ природы; правило дѣятельности воли во всѣхъ случаяхъ есть заповѣдь, предписаніе, указывающее разуму, чтó онъ долженъ дѣлать. Всякій поступокъ, составляющій предметъ заповѣди, представляется въ какомъ-нибудь отношеніи добрымъ. Это отношеніе можетъ быть двоякое. Поступокъ бываетъ добрымъ или по отношенію къ извѣстной цѣли, достигаемой посредствомъ его, или самъ въ себѣ. Въ первомъ случаѣ, поступокъ служитъ вѣрнымъ средствомъ для какой-нибудь цѣли; во второмъ же онъ представляетъ собою не средство, а самую цѣль. Какъ средство для какой-нибудь опредѣленной цѣли, поступокъ бываетъ полезенъ или пригоденъ; какъ цѣль сама въ себѣ онъ въ собственномъ смыслѣ добръ. Предметъ или содержаніе всѣхъ практическихъ законовъ есть или *цѣлесообразный* или *добрый* поступокъ. Сообразно этому и форма предписаній различна. Въ иной формѣ предписывается цѣлесообразный поступокъ, а въ иной добрый. Предписаніе перваго рода обусловливается цѣлью, которой долженъ достигнуть поступокъ; слѣдовательно, это условное предписаніе. Форма его такова: если нужно достигнуть такой-то цѣли, то такой-то поступокъ долженъ совершаться такимъ-то образомъ. Форма этого предписанія *гипотетическая.* Напротивъ предписаніе добраго поступка, подобно самому этому поступку, не зависитъ отъ какой бы то ни было опредѣленной цѣли, потому что добрый поступокъ состоитъ въ душевномъ настроеніи, а душевное настроеніе исключаетъ всякія заднія мысли. Предписаніе добраго поступка имѣетъ силу при всѣхъ обстоятельствахъ, т. е. безусловно; форма этого предписанія *категорическая.* Императивы бываютъ или гипотетическіе или категорическіе. Обязанность можетъ быть только категорическимъ императивомъ. Точно также категорическій императивъ можетъ быть только обязанностью.

3) Техническій и прагматическій императивъ: правила и совѣты. Умѣнье и благоразуміе.

Добрый поступокъ есть самъ для себя цѣль. Эта цѣль абсолютно необходима; доброе должно совершаться при всѣхъ об-

*

стоятельствахъ. Такую цѣль имѣетъ только нравственный поступокъ, но никакой другой. Всѣ прочія, практическія цѣли случайны, обусловлены обстоятельствами и эмпирически данною природою воли. Если я полагаю для себя цѣль, которую я могу какъ имѣть, такъ и не имѣть, которая вовсе не относится къ природѣ моей воли, то я называю такую цѣль *возможною*. Другаго рода цѣль, относящуюся правда къ природѣ моей воли, но къ эмпирической природѣ, я называю *дѣйствительною*. Обѣ эти цѣли и относящіеся къ нимъ поступки условны; правила или предписанія этихъ поступковъ суть гипотетическіе императивы. Судя потому, имѣетъ ли цѣль предписаннаго такимъ образомъ поступка значеніе возможнаго или дѣйствительнаго намѣренія, и самое предписаніе (гипотетическій императивъ) есть или *ассерторическое* или *проблематическое*; категорическій императивъ есть *аподиктическій*.

На эмпирической природѣ воли основывается стремленіе къ собственному благу, къ состоянію счастія. Счастіе есть эмпирически обоснованная, и потому дѣйствительная цѣль. Напротивъ, есть цѣли, которыя по отношенію къ природѣ воли непосредственно не обосновываются ни въ самой волѣ, ни въ эмпирическихъ ея состояніяхъ, и потому являются только какъ возможныя намѣренія. Такъ напримѣръ, построеніе математической фигуры, машины, составленіе рисунка и т. п. суть цѣли, которыя я могу полагать себѣ въ научныхъ или какихъ другихъ видахъ, такъ какъ онѣ непосредственно не относятся къ природѣ моей воли, могущей обойтись и безъ нихъ. Приведеніе въ исполненіе такихъ цѣлей требуетъ извѣстной сноровки, умѣнья и, въ наибольшей мѣрѣ, мастерства. Поэтому предметомъ условныхъ цѣлей бываетъ или *счастіе*, или *практически-техническое образованіе*. Въ первомъ случаѣ спрашивается: что мы должны дѣлать, чтобы сдѣлаться счастливыми? Какъ намъ нужно устроиться, чтобы имѣть какъ можно больше выгодъ и какъ можно меньше невыгодъ, чтобы изъ всего извлекать для себя насколь возможно большую пользу? Во второмъ случаѣ спрашивается: какъ мы должны поступить, чтобы быть въ состояніи дѣлать то или другое, научиться тому или другому искусству и

т. д.? На оба эти вопроса отвѣтомъ служатъ извѣстныя правила, предписанія, заповѣди, императивы гипотетическаго рода. Лучшее средство достигнуть счастія, выражаясь однимъ словомъ, есть *благоразуміе* или житейская мудрость; единственное средство быть искуснымъ состоитъ въ пріобрѣтеніи *умѣнья*. Кто хочетъ имѣть успѣхъ въ свѣтѣ, хочетъ вести себя въ немъ сколь можно благоразумнѣе, тотъ нуждается въ добрыхъ совѣтахъ. Кто хочетъ научиться какому-нибудь искусству, пріобрѣсти ловкость въ исполненіи какого-нибудь дѣла, тотъ нуждается въ добрыхъ указаніяхъ, предписаніяхъ, правилахъ. Совѣты благоразумія суть *прагматическіе императивы* (такъ предупредительный законъ, составленный въ интересахъ всеобщаго благосостоянія, называютъ прагматическою санкціею; историческое сочиненіе, написанное съ цѣлію практическаго наставленія прагматическою исторіею). Правила и указанія, клонящіяся къ тому, чтобы сдѣлать человѣка пригоднымъ и искуснымъ въ какомъ-нибудь дѣлѣ, суть *техническіе императивы*. (*)

4) Категорическій императивъ, какъ законъ нравственности.

Теперь можно точно и опредѣленно отличить между императивами понятіе объ обязанности. Всѣ практическіе законы суть императивы. Императивъ бываетъ или гипотетическій или категорическій. Гипотетическіе императивы бываютъ или ассерторическіе и проблематическіе или же прагматическіе и техническіе. Первые состоятъ въ совѣтахъ, послѣдніе въ правилахъ. Совѣты клонятся къ благоразумію, цѣль котораго есть счастіе, —правила же къ искусству, цѣль котораго есть практически-техническое образованіе. Категорическій императивъ имѣетъ аподиктическую силу. Онъ не есть правило благоразумія, не есть техническое предписаніе, а есть *законъ*. Этотъ законъ клонится къ *нравственности*, цѣль которой *она сама*.

Категорическій императивъ, который мы также можемъ назвать императивомъ нравственности, существенно отличенъ отъ

(*) Тамъ же. S. 33—41.

другихъ императивовъ. Всѣ прочіе императивы имѣютъ опредѣленную цѣль. Если я желаю достигнуть извѣстной цѣли, то я долженъ желать и средствъ, ведущихъ къ этой цѣли. Такимъ образомъ желаніе цѣли заключаетъ въ себѣ желаніе средствъ. Изъ представленія предположенной цѣли вытекаетъ указаніе соотвѣтствующихъ этой цѣли средствъ, вытекаютъ слѣдовательно съ одной стороны совѣты благоразумія, съ другой правила и предписанія мастерства. Предписанія прагматическихъ и техническихъ императивовъ суть *аналитическія* положенія. Напротивъ моральный императивъ, не обращая никакого вниманія на какую-нибудь предположенную цѣль, на содержащіеся въ волѣ побужденія и склонности, связуетъ съ волею законъ, имѣющій всеобщую силу. Такой законъ не можетъ быть почерпнутъ въ данномъ понятіи воли, потому что данное понятіе эмпирическое. Изъ эмпирической воли никогда нельзя вывести всеобщаго закона, а слѣдовательно и принципа нравственности. Итакъ, связь нравственнаго закона съ волею есть *синтетическая*. Нравственный законъ имѣетъ силу независимо отъ всякаго опыта и безъ отношенія къ нему. Онъ имѣетъ силу a priori. Итакъ, законъ моральнаго (категорическаго) императива составляетъ *синтетическое положеніе a priori*. Здѣсь задача нравственнаго ученія становится рядомъ съ задачей критики разума, притомъ въ одной и той же формѣ. Критика разума спрашивала: какъ возможны синтетическія сужденія a priori въ теоретическомъ отношеніи? Ученіе о нравственности спрашиваетъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori (категорическій императивъ) въ практическомъ отношеніи? Поэтому задачу всей критической философіи можно свести къ одной формулѣ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи? Въ этой формулѣ собственно и заключается вся трудность изслѣдованія. Ученіе о нравственности приведено теперь къ той точкѣ, гдѣ ему открывается настоящая трудность его задачи. (*)

(*) Тамъ же. S. 39—43.

5) Матеріальное и формальное основаніе опредѣленія. Формальный принципъ воли.

Моральный императивъ требуетъ такой воли, которая была бы совершенно закономѣрна нетолько въ отношеніи своего поступка, но и въ отношеніи своего правила. Правило есть побудительное основаніе моего поступка. Это основаніе должно быть способно сдѣлаться всеобщимъ закономъ. Всеобщій законъ есть выраженіе необходимости, не допускающей никакихъ исключеній, слѣдовательно природной необходимости. Въ этомъ смыслѣ, всеобщій законъ есть законъ міровой или законъ природы. Моральный императивъ требуетъ такой воли, правило которой можетъ сдѣлаться закономъ природы. Самое правило есть актъ воли. Мой поступокъ, вслѣдствіе моральнаго императива, долженъ быть таковъ, какъ будто бы побудительная причина моего дѣйствія, посредствомъ моей воли, должна была стать закономъ природы. Если мой поступокъ не таковъ, если при строгомъ самоиспытаніи, я долженъ буду признаться, что не могу желать, чтобы мое правило получило необходимость, свойственную законамъ природы, то этотъ поступокъ не моралenъ. Какъ же возможенъ такой императивъ, который для каждаго нравственнаго поступка предписываетъ правило, способное получить всеобщее примѣненіе?

Побудительная причина своекорыстнаго поступка есть *себялюбіе*. Я могу имѣть эту причину, но не могу желать, чтобы это правило сдѣлалось закономъ природы. Ибо, еслибы всѣ существа дѣйствовали по побудительной причинѣ себялюбія, то невозможно было бы никакое общежитіе, никакая связь, и въ этомъ смыслѣ никакая природа; значитъ, я сталъ бы желать такого закона природы, по которому сама природа невозможна. Вотъ почему никогда нельзя желать, чтобы себялюбіе получило значеніе закона; вотъ почему не можетъ быть моральнымъ такой поступокъ, правило котораго составляетъ себялюбіе, будетъ ли это утонченное себялюбіе, или грубѣйшее своекорыстіе. Утонченное себялюбіе было бы, еслибы я сталъ говорить напримѣръ

такимъ образомъ. я не хочу дѣйствовать эгоистически, затѣмъ чтобы и *другіе въ отношеніи меня* не дѣйствовали также; на этомъ основаніи я сталъ бы другомъ человѣчества изъ себялюбія. Кантовскому моральному принципу ставили въ упрекъ, что онъ въ сущности подходитъ подъ извѣстное положеніе: «не дѣлай другому того, чего себѣ не желаешь.» Но это было несправедливо и свидѣтельствуетъ о непониманіи кантовскаго положенія. Кантовская мораль отрицаетъ себялюбіе не потому, что оно вредно, а потому, что оно исключаетъ общеніе, связь, природу въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно никогда не можетъ стать всеобщимъ закономъ (закономъ природы). Въ кантовскомъ принципѣ морали не обращается никакого вниманія на субъективную выгоду.

Всѣ побужденія эмпирической воли суть въ тоже время склонности себялюбія. Если, слѣдовательно, моральный императивъ совершенно исключаетъ изъ правила себялюбіе, то вмѣстѣ съ тѣмъ исключаетъ и всѣ эмпирическія побужденія. Эти побужденія составляютъ данное содержаніе воли. То, что остается отъ воли, по отвлеченіи такого естественнаго, эмпирически даннаго содержанія, есть *чистая или только формальная воля.* Эмпирическія побужденія составляютъ матеріяльный принципъ воли. Моральный императивъ, исключая этотъ матеріяльный принципъ воли, полагаетъ на мѣсто его принципъ чисто формальный. Какъ же возможенъ такой императивъ, такой принципъ воли? (*)

III. *Нравственный законъ, какъ конечная цѣль.*

Каждый принципъ воли есть побудительная причина дѣятельности, слѣдовательно нѣчто такое, что нужно осуществить дѣйствіемъ, т. е. *цѣль.* Еслибы не было цѣлей, то не было бы ни побудительныхъ причинъ, ни воли, ни законовъ воли или императивовъ. Каждый эмпирическій мотивъ есть цѣль, обусловленная въ моей природѣ и имѣющая значеніе для моего интереса: онъ есть условная, относительная, субъективная цѣль; относящіеся сюда поступки опредѣляются этою цѣлью, какъ мѣры благоразумія или искусства, и правила для такихъ поступковъ суть прагматическіе и техническіе императивы. Слѣдовательно безъ относительныхъ цѣлей нѣтъ гипотетическихъ императивовъ. Относительныя цѣли составляютъ основаніе гипотетическихъ императивовъ. Основаніе категорическаго императива есть также цѣль, но уже никакъ не относительная. Слѣдовательно, только *абсолютная цѣль* дѣлаетъ возможнымъ категорическій императивъ. Относительная цѣль имѣетъ значеніе для того, кто при извѣстныхъ условіяхъ ставитъ ее себѣ. Абсолютная цѣль имѣетъ значеніе сама по себѣ. Есть ли же такая цѣль, которая имѣетъ значеніе *сама въ себѣ*?

(*) Тамъ же. S. 43—51.

1) Относительная и абсолютная цѣль. Средство и само себѣ цѣль.

Подъ относительною цѣлью мы разумѣемъ такую цѣль, которая, какъ такая, имѣетъ значеніе для кого-нибудь, кому служитъ. Относительная цѣль представляетъ собою нѣчто цѣлесообразное, полезное, приложимое; она имѣетъ значеніе *средства.* Всякая цѣль, служащая средствомъ для какой-нибудь другой цѣли, относительна. Напротивъ ту цѣль, которая по природѣ своей никогда не бываетъ средствомъ, а всегда только цѣлью, —мы называемъ, въ отличіе отъ первой, абсолютною. Такая цѣль имѣетъ значеніе сама въ себѣ: это — *само себѣ цѣль.* Спрашивается, есть ли такое существо, которое по своей природѣ имѣетъ значеніе абсолютной цѣли? Нужно, чтобы это было существо, которое по самой природѣ своей не можетъ быть средствомъ для какой-нибудь иной цѣли. Но ясно, что никогда не можетъ быть средствомъ только такое существо, для котораго все остальное есть средство; существо, которое само составляетъ принципъ или послѣднее основаніе всѣхъ относительныхъ цѣлей. Такое существо само никогда не можетъ быть относительною цѣлью или средствомъ, ибо въ такомъ случаѣ оно не было бы условіемъ, при которомъ единственно возможны относительныя цѣли; въ такомъ случаѣ оно предполагало бы другое существо, которымъ оно са-

мо было бы обусловливаемо, какъ цѣль или средство. Какъ принципъ всякаго опыта самъ не можетъ быть предметомъ опыта, субъектъ всѣхъ предикатовъ самъ не можетъ быть предикатомъ, такъ принципъ или субъектъ всѣхъ средствъ самъ не можетъ быть средствомъ, не можетъ быть объектомъ, служащимъ для извѣстной цѣли.

2) лицо и вещь. цѣна и достоинство. лицо какъ само себѣ цѣль.

Нѣтъ ни средствъ, ни относительныхъ цѣлей, безъ поставляющаго цѣли существа, т. е. безъ воли или практическаго разума. Разумное существо есть *лицо*. Лицо есть принципъ всѣхъ относительныхъ цѣлей, условіе, при которомъ только и возможны средства. Поэтому лицо никогда не бываетъ средствомъ, а всегда есть цѣль, абсолютная цѣль, само себѣ цѣль: лицо, какъ разумное существо, какъ практическій разумъ, слѣдовательно *человѣкъ*, насколько онъ лицо, или способенъ быть лицомъ, слѣдовательно *каждый* человѣкъ.

Каждая цѣль имѣетъ значеніе, составляющее ея *цѣну*. Средство имѣетъ относительную цѣну, собственно цѣль—абсолютную. Не лица, а только *вещи* могутъ быть средствами. Слѣдовательно только вещи имѣютъ относительную цѣну. Относительная цѣна есть польза, которую доставляетъ какая-нибудь вещь, употребленіе, какое можно сдѣлать изъ нея, значеніе, которое она имѣетъ для лица или которое ей приписываетъ лицо. Эта цѣна можетъ быть большею или меньшею, слѣдовательно величина ея можетъ быть измѣрена и опредѣлена по масштабу, имѣющему всеобщее значеніе. Такой всеобщій масштабъ есть *эквивалентъ* всѣхъ относительныхъ цѣнъ, — въ гражданскомъ быту деньги, какого бы рода онѣ ни были; посредствомъ ихъ опредѣляется величина цѣны вещи, т. е. *стоимость*. Каждая вещь имѣетъ свое относительное опредѣленіе цѣны, или свою стоимость. Если вещь можно продать за деньги, то опредѣленіе ея стоимости мы назовемъ *покупною или рыночною цѣною*. Могутъ еще существовать такія вещи, которыя нельзя продать за деньги, которыя слѣдовательно не имѣютъ никакой рыночной цѣны, но тѣмъ неменѣе (какъ вещи) имѣютъ относительную цѣну. Предположимъ себѣ, напримѣръ, вещь, которая напоминаетъ мнѣ любимое лицо и которую я ни за что не захочу отдать; стоимость этого знака памяти заключается не въ самой вещи, а въ моей склонности; она имѣетъ личную стоимость, — не рыночную, а *цѣну чувства*. Собственно говоря, стоимость вещи заключается отнюдь не въ ней самой, а въ лицѣ, которое ее употребляетъ или цѣнитъ. Если вещь служитъ для общихъ человѣческихъ потребностей, какъ, напримѣръ, средства къ пропитанію, то стоимость ея имѣетъ рыночную цѣну; если же она имѣетъ на своей сторонѣ только склонность отдѣльнаго лица, то стоимость ея составляетъ цѣну чувства. Во всякомъ случаѣ, стоимость вещей относительна. Само лицо имѣетъ абсолютную цѣну, которая исключаетъ всякій эквивалентъ, не имѣетъ никакой стоимости, совершенно не отчуждаема и не можетъ быть ничѣмъ замѣнена или вознаграждена. Лицо имѣетъ значеніе само по себѣ, его цѣна состоитъ въ бытіи его, а не въ пользѣ, которую оно имѣетъ для другихъ: эта чисто моральная стоимость есть *достоинство лица, человѣческое достоинство*.

Этимъ опредѣляется цѣль, составляющая и обусловливающая категорическій императивъ. Нравственный законъ говоритъ: «поступай такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій, по собственной твоей волѣ, могло сдѣлаться закономъ природы.» Другими словами: «Дѣйствуй по нѣкоторой абсолютной цѣли, исключающей всякую относительную или своекорыстную цѣль.» Этою абсолютною цѣлью можетъ быть только сама разумная природа, значеніе лица, человѣческое достоинство. Слѣдовательно, нравственный законъ приводится въ такую формулу: «*поступай такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго служило тебѣ не средствомъ только, а вмѣстѣ и цѣлью.*» (*)

3) царство цѣлей. нравственный порядокъ міра.

Если мы представимъ себѣ нравственный законъ выполнен-

(*) Тамъ же. S. 51—60. Ср. S. 53.

нымъ, то онъ образуетъ порядокъ или связь разумныхъ существъ, которыя взаимно уважаютъ и относятся другъ къ другу какъ къ цѣлямъ, изъ которыхъ ни одно не низводитъ другое лицо на степень своего средства. Если этотъ порядокъ заключаетъ въ себѣ и вещи, то онъ составитъ *царство цѣлей*, въ которомъ все имѣетъ или цѣну или достоинство. «Что́ имѣетъ цѣну, на мѣсто того можно поставить нѣчто другое, какъ эквивалентъ; что́, напротивъ, выше всякой цѣны, и слѣдовательно не допускаетъ никакого эквивалента, то имѣетъ достоинство.» Достоинство имѣетъ въ этомъ царствѣ только *лицо*, но лицо, какъ такое, т. е. *каждое лицо*. Устроенный такимъ образомъ міръ есть міръ моральный, и этотъ-то моральный порядокъ міра составляетъ цѣль нравственнаго закона. (*)

IV. *Нравственный законъ, какъ автономія воли.*

Но мы должны присоединить сюда еще одно опредѣленіе, въ которомъ только и придается нравственному закону и его міру истинное моральное выраженіе и высказывается внутреннѣйшее ихъ основаніе. Ибо всеобщее значеніе нравственнаго закона, всеобщее значеніе человѣческаго достоинства, сами по себѣ взятыя, еще не составляютъ моральнаго характера. Пусть нравственный законъ имѣетъ всеобщее значеніе, пусть онъ будетъ чуждъ исключеній какъ законъ природы, пусть каждое лицо составляетъ членъ въ общеніи цѣлей, пусть, по верховному закону нравственнаго порядка, каждое лицо считается цѣлью, пусть каждое лицо исполняетъ законъ съ самымъ полнымъ послушаніемъ; но все-таки дѣло еще въ томъ, *по какой* побудительной причинѣ исполняется законъ. Если закону слѣдуютъ безъ участія воли, по слѣпому повиновенію, то онъ господствуетъ какъ законъ природы, и о мірѣ *нравственномъ* здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Пусть повиновеніе будетъ сознательно, законъ будетъ ясно представляемъ, будетъ строго исполняемъ въ каждомъ отдѣль-

(*) Тамъ же. S. 58—9.

номъ поступкѣ, но пусть это дѣлается изъ какого-нибудь субъективнаго интереса, изъ мотива себялюбія, изъ страха наказанія, или изъ надежды на награду и выгоду; очевидно, въ такомъ случаѣ основаніе этого пунктуальнаго исполненія закона не будетъ морально, а слѣдовательно и міръ, управляемый закономъ, не будетъ нравственнымъ: онъ такъ только *называется*, но въ сущности не таковъ. Въ этомъ случаѣ мотивъ поступковъ незаконом̀ѣренъ. Законъ описываетъ только поверхность, но не проникаетъ въ самое основаніе поступковъ. Пока правила поступковъ проистекаютъ изъ себялюбія, они чужды закона. Какъ скоро они чужды закона, то исполненіе закона не морально, а слѣдовательно и повинующійся закону міръ не есть міръ нравственный и, значитъ, самъ законъ не есть истинно нравственный законъ.

Но мотивы воли чужды закону до тѣхъ поръ, пока самъ законъ чуждъ волѣ. Воля дѣйствуетъ всегда по опредѣленнымъ мотивамъ. Если такіе мотивы не суть самый законъ, то они суть нѣчто иное, чѣмъ законъ; это—субъективныя побужденія, вытекающія изъ себялюбія, интересы своекорыстнаго свойства. Законъ чуждый, данный извнѣ, какого бы происхожденія онъ ни былъ, исполняется по побужденіямъ, которыя *не* суть законъ. Поэтому, такой законъ никогда не можетъ породить изъ себя нравственнаго міра.

1) Автономія и гетерономія.

Слѣдовательно, послѣднее условіе нравственнаго міра и нравственнаго закона состоитъ въ томъ, чтобы воля исполняла законъ ради закона, единственно изъ уваженія къ закону. А такое исполненіе закона возможно только тогда, когда законъ не есть законъ *чуждый* волѣ, данный, навязанный ей извнѣ, а есть *собственный* ея законъ, который воля дала сама себѣ. Только самоданный законъ можетъ имѣть нравственную природу, потому что только такой законъ можетъ исполняться по единственно нравственному побужденію, т. е. ради его самого. Чуждый законъ можетъ имѣть только значеніе авторитета и силою вынудить себѣ послушаніе; онъ не будетъ пониматься какъ законъ,

а будетъ чувствоваться какъ сила: ему будутъ слѣдовать не потому, что онъ *законъ*—онъ можетъ быть и произвольнымъ приказаніемъ,—а потому, что онъ является съ авторитетомъ власти. Характеръ закона состоитъ въ строгой всеобщности его значенія. Это всеобщее значеніе требуетъ своего пониманія. То, чего я не понялъ какъ законъ, не можетъ имѣть для меня и смысла закона. Характеръ строгой всеобщности состоитъ въ чистой разумности. Только разумъ можетъ понимать и давать законы. Понятый законъ есть разумный законъ. Какъ скоро я не признаю нравственнаго закона за разумный, то онъ не имѣетъ для меня значенія *закона* въ собственномъ смыслѣ, и, значитъ, мое повиновеніе закону, какъ бы пунктуально и вѣрно оно ни было, не можетъ назваться въ собственномъ смыслѣ *исполненіемъ закона*. Я могу признать нравственный законъ только въ томъ случаѣ, если онъ есть законъ практическаго разума, если моя воля, насколько эта послѣдняя есть практическій разумъ, сама даетъ законъ. Воля, дающая сама себѣ законы, есть *автономическая*, воля же, только повинующаяся, исполняющая чуждый законъ, есть *гетерономическая*. Слѣдовательно, послѣднее условіе нравственности и нравственнаго закона (категорическаго императива) составляетъ *автономія воли*. Только автономическая воля можетъ поступать нравственно, ибо только такая воля можетъ исполнять законъ *потому, что онъ законъ*, слѣдовать обязанности ради самой обязанности.

Въ нравственномъ мірѣ лицо должно быть нетолько членомъ, но вмѣстѣ *главою*. Исполняя законъ нравственнаго порядка, оно есть его членъ; давая само себѣ законъ, оно есть глава. Повиновеніе закону дѣлаетъ лицо членомъ въ царствѣ цѣлей; автономія дѣлаетъ его главою. Автономія воли обусловливаетъ моральность исполненія закона и потому составляетъ главный принципъ нравственности и нравственнаго ученія. Если разуму принадлежитъ автономія, если онъ служитъ единственнымъ и исключительнымъ источникомъ всякаго практическаго законодательства, то само собою слѣдуетъ, что законы его имѣютъ безусловную всеобщность и требуютъ безусловнаго повиновенія, словомъ сказать, что они—категорическіе императивы.

Съ принципомъ автономіи связана возможность или невозможность моральности и нравственнаго ученія. Къ этому вопросу сводится вся задача моральной философіи. Граница между *автономіею* и *гетерономіею* отдѣляетъ *истинное* нравственное ученіе отъ *ложнаго*, *критическое* отъ *догматическаго*, кантовскую систему морали отъ другихъ системъ. Всѣ системы морали, за исключеніемъ кантовской, подчинены принципу гетерономіи. Онѣ и не могли имѣть никакого иного принципа. Принципъ автономіи могла установить только критическая философія. Ибо, чтобы найти въ чистомъ разумѣ источникъ практическихъ законовъ, нужно было сперва открыть самый чистый разумъ, а это-то открытіе и сдѣлано критическою философіею.

2) Гетерономія, какъ точка зрѣнія догматическаго ученія о нравственности.

Моральность заключается не въ закономѣрности воли, а въ закономѣрности правила и мотива. А подобная закономѣрность возможна только въ такой волѣ, которая сама играетъ роль законодателя. Догматическія системы морали ищутъ нравственной воли въ согласіи съ закономъ, который онѣ выводятъ изъ иныхъ условій, а не изъ разумной природы самой воли. Онѣ относятся безразлично къ собственному *побужденію* воли. Въ этой мнимой моральности, въ этомъ мнимомъ ученіи о нравственности нѣтъ нравственнаго зерна. Разумная природа воли только *одна*. Поэтому существуетъ только *одинъ* принципъ автономіи, только *одно* основанное на немъ ученіе о нравственности. Но кромѣ практическаго разума, есть еще много различныхъ условій, изъ которыхъ можно выводить мнимые нравственные законы; вотъ почему существуютъ различные принципы гетерономіи и сколько принциповъ, столько различныхъ догматическихъ моральныхъ системъ.

Принципы гетерономіи суть никакъ не тѣ законы, которые даетъ себѣ самъ практическій разумъ, а тѣ, которые *даны* ему,

которые, слѣдовательно, почерпнуты изъ природы вещей; познаніе вещей бываетъ или эмпирическое или метафизическое, въ обоихъ случаяхъ—догматическое. Слѣдовательно, догматическія системы морали основываются или на эмпирическихъ или на метафизическихъ принципахъ.

Догматическая метафизика состоитъ изъ раціональной психологіи, космологіи и теологіи. Догматическое ученіе о нравственности, если оно основывается на раціональномъ познаніи природы вещей, держится преимущественно или психологіи или теологіи. Въ первомъ случаѣ, принципомъ и опредѣляющею причиною нравственнаго дѣйствованія она поставляетъ человѣческое *совершенство*, во второмъ—*божественную волю*. Какъ примѣръ перваго рода Кантъ беретъ Вольфа и Стоиковъ; въ примѣръ втораго—Крузіуса и вообще *теологическихъ моралистовъ*.

Если догматическое ученіе о нравственности не есть раціональное въ означенномъ смыслѣ, то оно—эмпирическое. Оно почерпаетъ принципы нравственнаго дѣйствованія изъ *эмпирическихъ* условій, которыхъ ищетъ или *въ* человѣческой природѣ, или *внѣ* ея. Если оно находитъ свой принципъ въ эмпирической (чувственной) природѣ человѣка, то исходною точкою нравственнаго дѣйствованія будетъ *чувство*, а цѣлью—*удовольствіе*. Построенное на такихъ основаніяхъ ученіе о нравственности есть *теорія чувства* и *счастія*. Эта теорія беретъ за исходную точку или физическое чувство и физическую потребность, какъ Эпикуръ, или такъ-называемое моральное чувство, какъ англійскіе моралисты новаго времени,—именно Гютчесонъ.

Эмпирическому ученію о нравственности остается теперь только одно: вывести свои основанія изъ внѣшнихъ условій. Въ такомъ случаѣ, или нравственность будетъ проистекать изъ общества и гражданскаго быта, или же всякое нравственное образованіе будетъ исходить изъ воспитанія. Въ первомъ случаѣ, моральные принципы суть *политическіе*, во второмъ—*педагогическіе*. Въ примѣръ перваго рода моралистовъ Кантъ приводитъ Мандевиля, въ примѣръ втораго—Монтаня.

Какъ ни различны эти системы морали, какъ ни велика разница между Мандевилемъ и Крузіусомъ, между Эпикуромъ

и Вольфомъ: но всѣ они—догматики, всѣ основываются на принципѣ гетерономіи. Всѣ эти моралисты одинаково не способны понять дѣйствительную моральность, а системы ихъ—сдѣлаться истиннымъ ученіемъ о нравственности. Не законъ создаетъ волю, а воля создаетъ законъ: вотъ различіе между гетерономіею и автономіею. (*)

V. *Нравственный законъ и свобода. Переходъ къ критикѣ практическаго разума.*

Мы дошли до самаго корня нравственной дѣятельности и вмѣстѣ съ тѣмъ ученія о нравственности. Возможность моральности и моральнаго (категорическаго) императива предполагаетъ самозаконодательную или автономическую волю. Что предполагаетъ автономическая воля? Какъ возможна автономія воли? Если воля есть сама для себя законодательница, то она опредѣляетъ сама себя, сама составляетъ единственную причину того, что̀ дѣлаетъ, и въ своей дѣятельности совершенно не зависитъ отъ всѣхъ другихъ (эмпирическихъ) причинъ. Эта независимость отъ всѣхъ внѣшнихъ причинъ, отъ всѣхъ естественныхъ опредѣленій есть *свобода*. Если мы опредѣляемъ свободу какъ независимость отъ естественныхъ причинъ, то этимъ мы опредѣляемъ только то, что̀ она *не* есть, мы опредѣляемъ понятіе свободы въ его *отрицательномъ* смыслѣ. Еслибы воля не была въ этомъ смыслѣ свободна, то она никакъ не могла бы быть автономическою. «*Итакъ, понятіе свободы есть ключъ къ объясненію автономіи воли.*» (**)

Что такое свобода воли? Отрицательное понятіе опредѣляетъ

(*) Тамъ же. S. 60—72. Cp. Kritik der practischen Vern. S. 142—145.

(**) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Uebergang von d. Metaph. der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. S. 73—93.

только независимость воли отъ *естественныхъ* причинъ. Этимъ еще не говорится того, что воля независима отъ *всѣхъ* причинъ. Такая независимость была бы *произволомъ* или беззаконною свободою, которая не можетъ быть соединяема съ понятіемъ о волѣ. Ибо воля есть способность дѣйствовать по представленіямъ, слѣдовательно она есть причина, дѣйствіе которой суть поступки, слѣдовательно она есть *причинность*, а причинность, какъ такая, непремѣнно закономѣрна. Еслибы воля была естественною причинностью, то она могла бы дѣйствовать только по законамъ природы, значитъ, законъ ея дѣятельности былъ бы ей данъ, и воля въ этомъ случаѣ была бы *несвободна*. Если, слѣдовательно, воля свободна, то это не значитъ, чтобы она перестала дѣйствовать закономѣрно, или быть причинностью; она только не дѣйствуетъ по законамъ природы, законъ дѣятельности не дается ей, а она сама дастъ его себѣ. Свобода въ отрицательномъ смыслѣ означаетъ независимость отъ естественныхъ причинъ, которая, какъ такая, могла бы быть независимостью отъ всѣхъ причинъ, т. е. произволомъ, но не должна быть имъ непремѣнно. Свобода въ положительномъ смыслѣ означаетъ не произволъ, а *автономію*, такъ что свобода воли и автономія сводятся къ одному и тому же понятію.

Какъ же возможна свобода воли въ этомъ смыслѣ? Въ природѣ, или какъ предметъ опыта, она невозможна. А такъ какъ всякое человѣческое разсудочное познаніе есть по своему объекту эмпирическое, то свобода воли не есть предметъ нашего разсудочнаго знанія. Независимо отъ опыта нѣтъ вообще никакого научнаго познанія, нѣтъ и метафизическаго, которое только по своему происхожденію, а не по предмету независимо отъ опыта. Слѣдовательно свобода воли не есть объектъ и метафизическаго знанія. Въ этомъ понятіи «обоснованіе метафизики нравовъ» достигло своихъ предѣловъ. Оно показало, въ чемъ состоитъ нравственность въ правильномъ ея пониманіи; оно формулировало и установило высшій ея законъ; оно выяснило, что этотъ законъ возможенъ только подъ условіемъ автономіи воли или свободы. *Нравственный законъ есть основаніе познанія свободы,*

свобода—реальное основаніе (*causa essendi*) *нравственности*. Теперь нужно изслѣдовать это реальное основаніе. Свобода воли есть способность разума, дѣйствующая по собственнымъ (самоданнымъ) законамъ. Только такая способность можетъ давать и исполнять нравственный законъ. Законъ былъ бы ничтоженъ, еслибы съ нимъ не была соединена исполнительная сила. Закономѣрное «*должно*» было бы безсмысленно безъ естественнаго «*можно*». Чтобы довершить ученіе о нравственности, нужно изслѣдовать и то и другое, и законъ и силу, и «должно» и «можно». «Обоснованіе метафизики нравовъ» установило законъ, категорическій императивъ, высшій принципъ моральности. Теперь нужно изслѣдовать и установить соотвѣтствующую способность разума. Это изслѣдованіе требуетъ самоиспытанія, критики разума, предметъ которой составляетъ практическая способность, воля или человѣческая свобода: требуетъ «*Критики практическаго разума*».

«Обоснованіе метафизики нравовъ» и «Критика практическаго разума» относятся между собою какъ ихъ объекты,—нравственный законъ и свобода. А какъ относятся между собою послѣдніе? Безъ свободы нѣтъ нравственнаго закона. Безъ нравственнаго закона нѣтъ познанія свободы со стороны человѣческаго разума. Свобода есть реальное основаніе нравственнаго закона; нравственный же законъ есть наше основаніе познанія свободы. Такъ какъ нравственный законъ не могъ бы существовать, еслибы не было свободы, то значитъ и въ насъ не могъ бы существовать нравственный законъ, еслибы мы не имѣли способности свободы; поэтому-то нравственный законъ служитъ для насъ доказательствомъ нашей свободы. Философія морали заключаетъ: «*такъ какъ мы должны, то мы можемъ.*» Вотъ почему въ философіи морали «Обоснованіе метафизики нравовъ» предшествуетъ «Критикѣ практическаго разума». Нравственность основывается на свободѣ. Но сознаніе свободы основывается на нравственномъ сознаніи, потому-то анализъ нравственнаго сознанія былъ первымъ морально-философскимъ изслѣдованіемъ Канта.

*

Переходъ **Канта** отъ теоретической въ практической философіи мы можемъ выразить слѣдующею шиллеровскою эпиграммою:

На полѣ теоріи больше найти ничего невозможно,
Но все-таки имѣетъ силу практическое правило: *Ты можешь, ибо ты долженъ!*

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКАГО РАЗУМА. АНАЛИТИКА.

Задача свободы. Основной вопросъ критики практическаго разума.

Чистая воля. Ученіе о нравственности и эвдемонизмъ. Легальность и моральность. Моральное чувство. Добродѣтель.

«Обоснованіе метафизики нравовъ» вполнѣ опредѣлило высшій принципъ моральности; оно свело этотъ принципъ на автономію воли, какъ условіе, при которомъ единственно возможна нравственность, приравняла автономію воли свободѣ, и на этой точкѣ остановилась въ своемъ изслѣдованіи. Ибо понятіе свободы не есть уже предметъ метафизическаго знанія. Какъ скоро задача ученія о нравственности переходитъ въ задачу свободы, то и само ученіе о нравственности превращается въ критику практическаго разума.

Что же, слѣдовательно, сдѣлано въ строгомъ смыслѣ «обоснованіемъ метафизики нравовъ»? Нашло ли оно новый нравственный законъ, или впервые открыло истинный нравственный законъ? Еслибы было такъ, то можно было бы сказать, что всѣ, кто не знаютъ этого Кантовскаго изслѣдованія, или вовсе не имѣютъ нравственныхъ началъ, или же если и имѣютъ, то ложныя и ошибочныя. Но вѣдь самъ **Кантъ** вывелъ высшее

нравственное начало изъ обыкновеннаго, независимаго отъ всякой моральной философіи сознанія: лучшее доказательство, что нравственный законъ не созданъ Кантовскою философіею и что его вовсе не нужно еще открывать. Онъ существуетъ какъ фактъ разума, который доступенъ чувству каждаго и каждымъ ощущается при нѣкоторомъ самоиспытаніи. Какъ фактъ нравственнаго закона, такъ и открытіе его не составляютъ заслуги Кантовскаго ученія о нравственности. Все дѣло этого ученія заключается только въ научномъ опредѣленіи существующаго и повсюду признаваемаго нравственнаго закона. Оно *формулировало* нравственный законъ. Научная заслуга его состоитъ въ томъ, что оно нашло *новую* и, скажемъ больше, *вполнѣ объемлющую* и *единственно правильную форму* для высшаго принципа моральности. Гдѣ дѣло идетъ о точномъ, научномъ опредѣленіи, тамъ правильная формула имѣетъ величайшее значеніе, и слѣдовательно велика также заслуга того, кто найдетъ ее. Справедливо говоритъ Кантъ: «Кто знаетъ, какое значеніе имѣетъ для математика *формула*, съ совершенною точностью и полною безошибочностью опредѣляющая то, что нужно сдѣлать для разрѣшенія какой-либо задачи, тотъ не станетъ считать формулу, дѣлающую то же въ отношеніи всякой обязанности, за нѣчто незначительное и излишнее.» (*)

I. *Свобода въ теоретическомъ смыслѣ.*

1) непознаваемость.

Нравственность и высшее начало ея основываются на способности *свободы*. Безъ свободы воли нравственный законъ не есть законъ самоданный, слѣдовательно, какое бы ни было его содержаніе, у него не будетъ моральной обязательности, и вмѣстѣ съ тѣмъ моральнаго характера. Если, слѣдовательно, научное ученіе нравственности хочетъ быть дѣйствительно обосновывающимъ ученіемъ, то оно должно быть въ состояніи утверждать съ полною несомнѣнностью существованіе этой способности. Съ отрицаніемъ свободы уничтожается и нравственная способность;

(*) Krit. d. practischen Vernunft. Vorrede. Bd. IV. S. 103. Anmerk.

съ отрицаніемъ понятія свободы уничтожается и ученіе о нравственности. Слѣдовательно здѣсь мы касаемся самой глубокой и трудной задачи изъ всей моральной философіи. Возможно ли же утвердить понятіе свободы на такихъ прочныхъ началахъ, чтобы оно съ полною несомнѣнностью могло быть положено въ основаніе научнаго ученія нравственности? И притомъ въ какомъ единственномъ смыслѣ возможно такое утвержденіе?

Припомнимъ себѣ, въ какомъ смыслѣ оно *не*возможно. Если существуетъ способность свободы, то она дѣйствуетъ не будучи обусловливаема извнѣ; она дѣйствуетъ безъ внѣшней причины, она состоитъ въ *безусловной* причинности. Безусловная причина никогда не бываетъ эмпирическою, а потому никогда не бываетъ познаваемою. Въ природѣ вещей, насколько онѣ суть явленія или объекты опыта, нѣтъ ничего безусловнаго. Способность свободы *никогда* не бываетъ дана какъ явленіе. Наши же разсудочныя понятія имѣютъ силу *только* для явленій. Только явленія могутъ быть предметами нашего познанія. Слѣдовательно свобода не есть разсудочное понятіе, не есть объектъ познанія. Познавательныя сужденія возможны только относительно явленій. Поэтому о свободѣ нельзя судить ни утвердительно, ни отрицательно, ее можно только или догматически признавать, или догматически же отрицать. Все это уже изложила Критика чистаго разума въ третьей своей антиноміи. Положеніе это остается неопровержимо. Изъ природы вещей мы не можемъ объяснить свободы. Точно также и понятіе свободы не въ состояніи ничего объяснить въ природѣ вещей. Слѣдовательно, бытіе свободы ни въ какомъ случаѣ не познаваемо. Также точно не познаваемо и небытіе свободы. Эмпиризмъ, отрицающій свободу, такъ же не правъ, какъ и идеализмъ, признающій ее.

2) мыслимость. противорѣчіе между безусловною и психологическою причинностью, между свободою и временемъ.

Итакъ, отрицая *познаваемость* свободы, критическая философія, еще *не* отрицаетъ этимъ *бытія* ея. Первое отрицаніе есть критическое, второе было бы догматическимъ. Многое можетъ

быть возможно по своему понятію, не составляя объекта для нашего разсудка. Только въ послѣднемъ случаѣ оно *познаваемо*, въ первомъ же оно только *мыслимо*. Слѣдовательно, критика разума, отрицая познаваемость свободы, еще не отрицаетъ ея мыслимости.

Мыслимо то, что не противорѣчитъ себѣ въ логическомъ смыслѣ. Абсолютно-ограниченное пространство, законченное время, ограниченная вселенная не мыслимы, потому что воззрѣнія пространства и времени неограниченны. Напротивъ безусловная причинность легко можетъ быть мыслима. Такъ какъ причина и дѣйствіе разнородны, то нѣтъ противорѣчія въ томъ, что условныя дѣйствія имѣютъ безусловную причину. Между цѣпью естественныхъ дѣйствій и безусловною причинностью, между природою и свободою нѣтъ противорѣчія. Слѣдовательно свобода мыслима, хотя и не познаваема. Понятіе свободы возможно; свобода невозможна только какъ объектъ опыта. Эту мыслимость безусловной или свободной причинности Критика чистаго разума раскрыла въ разрѣшеніи третьей своей антиноміи. (*)

Свобода мыслима только нѣкоторымъ *опредѣленнымъ* образомъ. Нужно выяснить себѣ тѣ случаи, въ которыхъ она не можетъ быть мыслима. Она не можетъ быть мыслима, какъ часть или членъ чувственнаго міра, она невозможна какъ объектъ опыта. Чувственный міръ есть предметъ нашего опыта. Нашъ опытъ бываетъ внутренній и внѣшній. Предметы внѣшняго опыта находятся въ пространствѣ и времени, предметы внутренняго — только во времени. Измѣненія въ пространствѣ и времени (движенія) суть механическія; внутреннія — психическія. Нужно отличать механическую причинность отъ психологической. Измѣненія обусловливаются въ первомъ случаѣ всегда внѣшними причинами, во второмъ — внутренними, и въ обоихъ случаяхъ опредѣлены и потому несвободны. Механизмъ природы совершенно исключаетъ свободу. Не нужно воображать, что психологическая причинность заключаетъ въ себѣ свободу. Внутреннія побудительныя причины опредѣляютъ не менѣе принудительно, какъ

(*) Ср. выше. Т. III. Кн. II. Гл. IX. № VI, I и 2.

и внѣшнія, онѣ тоже вынуждаютъ и потому исключаютъ свободу воли. Система психологической причинности столь же детерминистическая, какъ и система причинности механической. Понятіе свободы такъ же мало согласуется съ началами Лейбница, какъ и съ началами Спинозы. Психологическая причинность точно также есть причинность естественная, она дѣйствуетъ съ необходимостью законовъ природы, слѣдовательно механически; она есть *психо-механическая* причинность: какъ только являются причины, неизбѣжно слѣдуютъ за ними опредѣленныя дѣйствія; такая естественная связь причины и дѣйствія составляетъ характеръ механическаго измѣненія и этотъ характеръ сохраняется, будутъ ли дѣйствующею причиною тѣла или представленія. Если причины матеріяльны, то побуждаемое ими существо будетъ «automaton materiale»; если же причинами служатъ представленія, то побуждаемое ими существо будетъ «automaton spirituale». Лейбницевы монады представляютъ собою именно такія автоматы, которые поэтому совершенно лишены способности свободы. Еслибы свобода наша состояла въ томъ, чтобы опредѣляться представленіями, то она, по выраженію Канта, «была бы въ сущности не лучше чѣмъ свобода вертела, который, разъ будучи пущенъ, самъ производитъ свои движенія.» (*)

Свобода *не мыслима въ мірѣ явленій*, будетъ ли это міръ внѣшній или внутренній. Причина совершенно ясна. Явленія, какъ внутреннія, такъ и внѣшнія, находятся во *времени*, они составляютъ рядъ временъ; каждое является въ извѣстной моментъ и потому обусловливается всѣми предшествовавшими событіями. Каждый моментъ измѣненія обусловливается всѣми предшествующими состояніями. Каждое измѣненіе въ мірѣ, будетъ ли это тѣлесное движеніе или сознательный поступокъ, обусловливается всѣми предшествовавшими измѣненіями. Такимъ образомъ, каждое явленіе составляетъ звено въ неизмѣнной цѣпи природы, и потому совершенно опредѣлено a parte priori. Что прошло, то уже не въ моей власти. Если я опредѣляюсь

(*) Krit. d. prakt. Vern. Kritische Beleuchtung d. Analytik d. pr. Vern. S. 204—24. Ср. въ особ. S. 213.

чѣмъ-нибудь такимъ, что совершенно *не* находится въ моей власти, то я поступаю не свободно. Что происходитъ во времени, какъ внѣ, такъ и внутри насъ, то обусловливается прошедшимъ и потому совершенно несвободно. *Итакъ, свобода во времени не мыслима.*

3) Разрѣшеніе. Свобода, какъ умопостигаемый характеръ. Ученіе о нравственности и трансцендентальная эстетика.

Поэтому свобода можетъ быть мыслима только какъ свойство или способность такого существа, которое не подлежитъ условіямъ времени, слѣдовательно есть не явленіе, не представленіе, а *вещь въ себѣ*. Субъектъ свободы можетъ быть мыслимъ не какъ чувственное явленіе, а только какъ *умопостигаемый характеръ*, не какъ членъ чувственнаго міра, а какъ членъ *умопостигаемаго міра*, не какъ феноменъ, а какъ ноуменъ. Этимъ обозначаются условія, при которыхъ единственно мыслима свобода, но еще не говорится, что она должна быть мыслима.

Слѣдовательно ясно, что возможность или мыслимость свободы основывается вообще на понятіи умопостигаемаго характера, слѣдовательно на различіи феноменовъ и ноуменовъ, явленій и вещей въ себѣ. Въ этомъ различеніи лежитъ центръ тяжести критической философіи. А на чемъ основывается самое это различеніе? Почему явленія—не вещи въ себѣ?—Потому, что они находятся въ пространствѣ и времени, потому что пространство и время составляютъ не свойства, приличествующія вещамъ въ себѣ, не объективныя качества, а только наши представленія или воззрѣнія. Слѣдовательно, это различеніе основывается на критическомъ понятіи пространства и времени, на трансцендентальной эстетикѣ, этой основѣ всей критики разума.

Если мы, подобно догматикамъ, положимъ, что пространство и время, независимо отъ нашего представленія, приличествуютъ вещамъ въ себѣ, то вещи въ себѣ будутъ находиться въ пространствѣ и времени,—явленія будутъ тожественны съ вещами въ себѣ—между тѣми и другими невозможно будетъ никакое различеніе,—поэтому ни одно существо нельзя будетъ мыслить какъ субъектъ свободы, и потому свобода будетъ невозможна,

совершенно немыслима. Слѣдовательно мыслимость свободы въ коренномъ своемъ основаніи опирается на критическое ученіе о пространствѣ и времени; слѣдовательно возможность ученія о нравственности опирается на трансцендентальной эстетикѣ. А такъ какъ трансцендентальная эстетика составляетъ новую и оригинальную точку зрѣнія критической философіи, то ясно, что *критическая философія есть единственная система, сдѣлавшая возможнымъ понятіе свободы; она дѣлаетъ возможнымъ это понятіе потому, что посредствомъ необходимаго различенія представленія (явленія) и вещи въ себѣ, раскрываетъ понятіе* **умопостигаемаго характера**, *умопостигаемаго міра*. (*)

4) Противорѣчіе между понятіемъ Бога и свободою въ мірѣ. Разрѣшеніе.

Между тѣмъ, въ самой области вещей въ себѣ есть одно такое понятіе, которое грозитъ уничтожить возможность свободы и противорѣчитъ ея мыслимости. Свобода выдержала противорѣчіе времени, въ которомъ нигдѣ нѣтъ безусловной причинности, но кажется она не устоитъ при столкновеніи съ понятіемъ *Бога*. Повидимому, какъ скоро предполагается божественное существо, то уже не можетъ быть мыслимо никакое другое свободное существо. Ибо разъ допустивъ понятіе Бога, мы необходимо должны представлять его *вседовольнымъ*, т. е. такимъ существомъ, отъ котораго зависятъ всѣ другія существа, а которое само ни отъ кого не зависитъ; существомъ безусловнымъ, обусловливающимъ всѣ остальныя. Отсюда слѣдуетъ, что и поступки всѣхъ существъ имѣютъ свою послѣднюю причину въ Богѣ, слѣдовательно внѣ себя; что, поэтому, всѣ существа несвободны въ своей дѣятельности. Словомъ, изъ понятія о Богѣ слѣдуетъ *спинозизмъ*, т. е. совершенное отрицаніе свободы въ вещахъ.

Это возраженіе, неопровержимое съ догматической точки зрѣнія, разрѣшается съ критической. Всѣ поступки суть явленія и какъ такія находятся во времени. Еслибы теперь поступки въ своемъ послѣднемъ основаніи были дѣйствіями или произведеніями

(*) Тамъ же. S. 214—7.

Бога, то Богъ долженъ былъ бы дѣйствовать во времени, сама божественная дѣятельность должна была бы обусловливаться временемъ. Но такъ же какъ твореніе не можетъ быть обусловлено временемъ, такъ и Богъ не можетъ быть представляемъ творцомъ явленій, причиною происшествій, существующихъ во времени, а слѣдовательно и творцомъ нашихъ поступковъ. Божественная причинность логически немыслима въ видѣ временной причинности. Твореніе есть вещь въ себѣ. Поступокъ есть явленіе. Представлять поступки, совершающіеся въ мірѣ, твореніями или дѣйствіями Бога, а Бога — причиною ихъ, значитъ совершенно уничтожать различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ. Слѣдовательно и въ этой точкѣ истинное понятіе о пространствѣ и времени, трансцендентальная эстетика, *критическая* философія указываетъ между понятіемъ Бога и вещами въ мірѣ то различіе, которое дѣлаетъ возможной свободу поступковъ. (*)

II. *Эмпирическій и умопостигаемый характеръ.*

1) Умопостигаемый характеръ какъ точка зрѣнія самосозерцанія.

Итакъ, ясно, въ какихъ единственно опредѣленіяхъ мыслима свобода, какъ причина поступковъ въ мірѣ. Если причиною моего дѣйствія есть нѣкоторое другое существо, а не я самъ, то мой поступокъ несвободенъ. Если самъ я составляю временную или эмпирическую причину моего поступка, то мой поступокъ такъ же несвободенъ, какъ я самъ. Мой поступокъ свободенъ, когда я составляю субъектъ поступка, его *единственную* причину и притомъ *умопостигаемую или безусловную его причину.* Итакъ, свобода мыслима только въ одномъ случаѣ; требуется, чтобы субъектъ поступка могъ быть представляемъ или мыслимъ какъ *умопостигаемый характеръ.*

Изслѣдуя этотъ вопросъ на собственномъ нашемъ существѣ, мы найдемъ, что мы сами составляемъ для себя предметъ внѣшняго и внутренняго опыта, сами составляемъ для себя въ этомъ отношеніи явленіе, объектъ опыта, представленіе. Какъ предметъ опыта, мы — чувственныя существа, члены чувственнаго міра. Явленіе никогда не бываетъ вещью въ себѣ. Вещь въ себѣ отлична отъ каждаго представленія, умопостигаемый характеръ отличенъ отъ эмпирическаго. Но самъ разумъ отличаетъ себя отъ *всѣхъ* своихъ представленій. Какъ разумныя существа, мы отличаемъ себя отъ всѣхъ нашихъ представленій, мыслимъ себя отличными отъ нихъ, слѣдовательно отличными и отъ эмпирическаго представленія насъ самихъ, мыслимъ себя отличными отъ насъ самихъ, какъ чувственныхъ существъ. Что̀ отлично отъ всѣхъ представленій, то мы называемъ вещью въ себѣ. Слѣдовательно когда нашъ разумъ отличаетъ себя отъ всѣхъ своихъ представленій, мы мыслимъ себя какъ вещь въ себѣ, какъ разсудочныя существа, какъ нѣчто отличное отъ нашего эмпирическаго характера: мы мыслимъ себя какъ *умопостигаемый характеръ.* Въ природѣ нашего разума заключается двоякая точка зрѣнія для самосозерцанія. Съ одной — мы являемся объектомъ опыта, чувственнымъ существомъ, эмпирическимъ характеромъ, — принадлежимъ къ чувственному міру; съ другой — мы мыслимъ себя какъ вещь въ себѣ, какъ разсудочное существо, умопостигаемый характеръ, — принадлежимъ къ умопостигаемому міру. Какъ эмпирическій характеръ, мы обусловлены во времени, и потому не свободны; какъ умопостигаемый, мы безусловны, и потому свободны. Какъ свободная причинность, мы — *воля,* дающая сама себѣ законъ. Въ чувственномъ мірѣ воля дѣйствуетъ на основаніи желанія и склонности, слѣдовательно гетерономически; въ умопостигаемомъ мірѣ она дѣйствуетъ по собственному закону, безъ всякихъ эмпирическихъ основаній опредѣленія, слѣдовательно автономически. Законъ, который воля даетъ себѣ безъ всякихъ чувственныхъ мотивовъ, носитъ характеръ чисто моральной необходимости; этотъ нравственный законъ является въ чувственно-разумномъ существѣ какъ повелительная обязанность, или какъ категорическій императивъ.

Умопостигаемый характеръ мыслимъ. Онъ не есть предметъ познанія, а точка зрѣнія самосозерцанія. Съ этой точки зрѣнія, на

(*) Тамъ же. S. 217—20.

которую становится разумъ, какъ скоро отличаетъ себя отъ всѣхъ своихъ представленій, мы мыслимъ себя какъ свободное существо, ибо умопостигаемый характеръ имѣетъ безусловную причинность. Слѣдовательно существуетъ точка зрѣнія самосозерцанія, съ которою необходимо связывается мысль о нашей свободѣ. Мы не говоримъ: мы свободны; мы только *мыслимъ* себя свободными, мы дѣйствуемъ подъ вліяніемъ *идеи свободы*. Это различіе касается научнаго сужденія, но никакъ не нравственнаго дѣйствованія. (*)

Мы уже прежде, по поводу раціональной космологіи, трактовали объ умопостигаемомъ характерѣ, и отсылаемъ къ даннымъ тамъ объясненіямъ. Возможность свободы въ абсолютномъ или трансцендентальномъ смыслѣ основывается на этомъ понятіи. Подъ абсолютною или трансцендентальною свободою мы разумѣемъ безусловную причинность, т. е. способность начинать изъ себя рядъ дѣйствій: способность инициативы. Ясно, что такая способность не можетъ существовать во времени. Нѣтъ ни одного такого момента времени, которому бы не предшествовалъ другой моментъ, нѣтъ абсолютно *перваго* момента, слѣдовательно во времени нѣтъ *начала* въ абсолютномъ смыслѣ слова, слѣдовательно нѣтъ способности свободы, начинающей изъ себя рядъ дѣйствій. Безусловная причинность есть не временная, не эмпирическая, а умопостигаемая. Свобода возможна только какъ умопостигаемый характеръ. Тогда мы говорили о свободѣ какъ *міровомъ принципѣ*; теперь же дѣло идетъ о свободѣ какъ *принципѣ морали*. Тамъ свобода составляла космологическую задачу, здѣсь же она составляетъ моральную или практическую задачу. Но обѣ задачи находятся въ тѣсной взаимной связи. Обѣ онѣ касаются одной и той же способности абсолютной или трансцендентальной свободы; онѣ относятся одна къ другой какъ общій случай къ частному. Сначала свобода разсматривается въ приложеніи ко *всѣмъ* дѣйствіямъ въ мірѣ; теперь же она разсматривается въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ *нравственной*

(*) Ср. Grdlg. z. Metaph. d. Sitten. Dritt. Abschn. S. 74—6.

дѣятельности. Еслибы абсолютная свобода вообще была немыслима, то была бы также немыслима и моральная свобода. Вотъ почему космологическое ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ приняло во вниманіе уже и нравственную свободу. Этого, самаго глубокомысленнаго и труднаго пункта ученія критической философіи Кантъ коснулся только въ двухъ этихъ мѣстахъ: въ третьей антиноміи критики чистаго разума и въ заключеніи аналитики практическаго разума. (*)

2) Противорѣчіе того и другаго характера.

Какимъ образомъ одно и то же существо можетъ быть мыслимо вмѣстѣ и какъ эмпирическій и какъ умопостигаемый характеръ? Какимъ образомъ одинъ и тотъ же поступокъ можетъ имѣть значеніе дѣйствія и эмпирическаго характера и вмѣстѣ характера умопостигаемаго? Какъ дѣйствіе перваго, онъ совершенно не свободенъ, есть временное происшествіе, обусловленное всѣми предшествующими происшествіями; какъ дѣйствіе втораго онъ совершенно свободенъ. Несвободный поступокъ необходимъ въ смыслѣ закона природы: онъ не можетъ быть иначе, не можетъ воспослѣдовать иначе какъ онъ воспослѣдовалъ. Такое сознаніе уничтожаетъ всякую вмѣняемость, всѣ нравственныя угрызенія совѣсти, всякое раскаяніе. Напротивъ свободный поступокъ могъ бы быть и не исполненъ. Совершеніе его не имѣетъ въ себѣ принудительной необходимости. Если я *могъ* не дѣлать того, чего никогда не *долженъ* былъ бы дѣлать, если я по силѣ собственной свободы злоупотребилъ своею свободою, то изъ такого сознанія возникаетъ нечистая совѣсть, раскаяніе, и мое дѣло, произвольное въ своемъ источникѣ, отражается въ своихъ *моральныхъ* послѣдствіяхъ. Отсюда, повидимому, вытекаетъ, что одинъ и тотъ же поступокъ, — если только онъ долженъ быть разсматриваемъ какъ дѣйствіе эмпирическаго и вмѣстѣ умопостигаемаго характера, — соединяетъ въ себѣ противорѣчивые

(*) Ср. Т. III. Кн. II. Гл. IX. № VI. 3—7. Стр. 488—95.

признаки, и потому приводитъ къ такому представленію, котораго мы не можемъ допустить на логическихъ основаніяхъ. А между тѣмъ это представленіе составляетъ необходимый выводъ изъ понятія умопостигаемаго характера. Если невозможенъ выводъ, то невозможенъ и самый предполагаемый принципъ. Мы дошли до такой точки, гдѣ понятіе умопостигаемаго характера, а вмѣстѣ съ тѣмъ и способность свободы, повидимому, перестаютъ быть мыслимыми.

3) Разрѣшеніе противорѣчія.

Изложенное противорѣчіе можетъ быть разрѣшено, какъ скоро мы для обсужденія дѣла изберемъ правильную точку зрѣнія. Каждый поступокъ, какъ происшествіе во времени, необходимъ по естественному закону причинности. Уменьшить эту необходимость мы нисколько не можемъ. Каждый нашъ поступокъ обусловливается всѣми предшествовавшими поступками, а послѣдніе въ свою очередь — эмпирическимъ характеромъ, какъ естественною ихъ причиною. Въ такой естественной цѣпи поступковъ нигдѣ нѣтъ точки, гдѣ безусловная свобода воли внезапно могла бы вступить въ цѣпь и начать изъ себя рядъ поступковъ. Но предположимъ, что самъ эмпирическій характеръ обусловливается умопостигаемымъ; въ такомъ случаѣ, *всѣ* дѣйствія эмпирическаго характера, равно какъ и самый этотъ характеръ, будутъ въ тоже время дѣйствіями умопостигаемаго характера. Я говорю: *всѣ* дѣйствія, т. е. *всецѣлый* рядъ поступковъ, которые необходимо вытекаютъ изъ эмпирическаго, имѣютъ въ умопостигаемомъ характерѣ свою послѣднюю безусловную причину. Всѣ поступки эмпирическаго характера суть необходимыя явленія, именно самъ эмпирическій характеръ есть дѣло свободы. Эмпирическій характеръ равняется *цѣлому* ряду своихъ поступковъ. Слѣдовательно эти поступки, будучи необходимыми слѣдствіями эмпирическаго характера, въ тоже время могутъ признаваться дѣйствіями свободы. А что̀ справедливо относительно цѣлаго ряда, то справедливо и относительно каждаго отдѣльнаго его члена. Что̀ справедливо относительно *всѣхъ* поступковъ, то справедливо

и относительно каждаго отдѣльнаго поступка. Въ такомъ дѣйствительно видѣ и является каждый изъ нашихъ поступковъ нашему внутреннему сознанію. Мы разсматриваемъ себя какъ эмпирическое и какъ умопостигаемое существо. Съ первой точки зрѣнія, каждый поступокъ представляется обусловленнымъ нашимъ эмпирическимъ характеромъ. Со второй—нашъ эмпирическій характеръ, а вмѣстѣ съ нимъ и *каждое* изъ его дѣйствій являются обусловленными умопостигаемымъ характеромъ, который самъ безусловенъ или свободенъ. Нашъ поступокъ долженъ быть такимъ, каковъ нашъ эмпирическій характеръ. Но этотъ эмпирическій характеръ могъ бы быть инымъ. Поэтому каждый отдѣльный поступокъ, разсматриваемый въ послѣднемъ своемъ основаніи, могъ бы быть и не совершонъ. Отсюда возникаетъ нравственное сознаніе, которое говоритъ какъ *совѣсть* и чувствуется какъ *раскаяніе*. Такимъ образомъ съ необходимостью поступка совершенно совмѣщается свобода, безъ которой совѣсть и раскаяніе, эти факты нашего нравственнаго сознанія, были бы невозможны и непонятны.

4) Совѣсть, какъ выраженіе умопостигаемаго характера въ эмпирическомъ.

Если нѣсколько внимательнѣе прислушаться къ голосу совѣсти и уяснить себѣ, *что̀* собственно говоритъ она, то мы найдемъ, что она судитъ не столько отдѣльный поступокъ, сколько нашъ эмпирическій характеръ, что она его выставляетъ намъ на видъ, за него дѣлаетъ намъ упреки и подвергаетъ отвѣтственности. Совѣсть гораздо основательнѣе, нежели какъ думаютъ; она именно настолько основательна и глубока, какъ мы это ощущаемъ. Мы ощущаемъ голосъ совѣсти правильнѣе, нежели какъ обыкновенно толкуемъ себѣ ея приговоры. Карающая совѣсть не говоритъ: этотъ поступокъ твой дуренъ, ты долженъ былъ бы и могъ бы его не дѣлать, потому что въ сущности ты лучше своего поступка. Напротивъ, она говоритъ: *этотъ поступокъ твой*

таковъ же, какъ и ты самъ, а самъ ты не таковъ, какимъ долженъ бы быть! Еслибы совѣсть не была такъ основательна, то она и не была бы такъ тяжела; совѣсть не *утѣшаетъ* насъ, произнося судъ и карая насъ. Что это было бы за наказаніе, еслибы совѣсть говорила такимъ образомъ: этотъ поступокъ твой дуренъ, ты обязанъ былъ и даже легко могъ бы не дѣлать его, въ тебѣ самомъ нѣтъ для него никакой необходимости, ты гораздо лучше, нежели твой поступокъ, и даже скоро будешь поступать гораздо лучше? Что за судья тотъ, кто по поводу негоднаго поступка говоритъ мнѣ множество милыхъ вещей о прекрасныхъ качествахъ моего существа и увѣряетъ, что я на будущее время не сдѣлаю такого поступка? Большинство людей обыкновенно утѣшаетъ себя такимъ образомъ, какъ скоро начинаетъ говорить совѣсть,—потому что эти люди настолько малодушны, что не въ состояніи выслушать громоваго ея голоса. Такъ извиняются шалости, и мальчикъ, чтобы избѣжать наказанія, обѣщаетъ не повторять ихъ больше. Совѣсть не похожа на тѣхъ педагоговъ, которые стараются возбудить честолюбіе въ дурномъ ученикѣ и думаютъ исправить его тѣмъ, что считаютъ его лучше, чѣмъ онъ есть, и указываютъ ему на такое лучшее мнѣніе. Совѣсть есть *единственный* судья, который проникаетъ взоромъ сквозь всякую маску и самъ никогда не надѣваетъ маски, *единственный* судья, который никогда не обманываетъ и не обманывается. Приговоръ ея касается не отдѣльнаго, однажды совершеннаго поступка, а причины всѣхъ нашихъ поступковъ, самого нашего характера, всего нашего нравственнаго существа. При каждомъ нечестномъ поступкѣ она ясно и внятно повторяетъ нравственному сознанію: «этотъ поступокъ таковъ же, какъ ты самъ, а самъ ты не таковъ, какимъ долженъ былъ и могъ бы быть!» Нетолько не отрицая необходимости нашего поступка, она караетъ насъ именно сознаніемъ этой необходимости. Вотъ почему нечистая совѣсть есть *адъ сознанія, самый страшный изъ всѣхъ*. Если слѣдовательно мы правильно поняли совѣсть, то мы должны сдѣлать такого рода положеніе: безъ свободы или умопостигаемаго характера нѣтъ совѣсти, но также нѣтъ ея и

безъ необходимости поступковъ, основывающейся на эмпирическомъ характерѣ.

5) задача свободы въ послѣдней ея формулѣ. моральная и психологическая задача.

Мы доказали, что свобода и необходимость могутъ соединяться въ нашихъ поступкахъ, что только въ силу такого соединенія возможенъ въ насъ невидимый судья. Соединеніе ихъ можетъ быть мыслимо только однимъ способомъ: *если эмпирическій характеръ обусловливается умопостигаемымъ*. Все изслѣдованіе о свободѣ сводится къ вопросу: какимъ образомъ умопостигаемый характеръ можетъ быть вмѣстѣ эмпирическимъ? Какъ возможно, чтобы умопостигаемое существо было вмѣстѣ и эмпирическимъ, чтобы одинъ и тотъ же субъектъ принадлежалъ въ одно и то же время и къ умопостигаемому и къ чувственному міру? Если мы переведемъ этотъ вопросъ на языкъ психологіи, то онъ приметъ слѣдующій видъ: *какимъ образомъ мыслящее существо можетъ быть чувственнымъ?* Какимъ образомъ возможна чувственность въ чистомъ разумѣ? Или: какимъ образомъ возможно, чтобы въ мыслящемъ существѣ имѣло мѣсто представленіе (воззрѣніе) пространства и времени? Припомнимъ, что психологическая задача остановилась на *этомъ* вопросѣ, какъ на послѣднемъ и неразрѣшимомъ. Такимъ образомъ космологическая и моральная задача кончается вопросомъ: какимъ образомъ умопостигаемый характеръ можетъ быть эмпирическимъ? Критическая философія ставитъ эту задачу, причемъ знаетъ ея неразрѣшимость.

III. *Свобода въ практическомъ смыслѣ.*

объективная реальность. заключеніе системы чистаго разума.

Способность свободы мыслима. Это положеніе защищено теперь противъ всякихъ возраженій. Прибавимъ еще, что мы необходимо *должны* мыслить эту способность, какъ нашу собствен-

ную. Какъ скоро существуетъ фактъ, возможный только при одномъ условіи, то самое это условіе есть фактъ, бытіе этого условія доказано. Въ насъ есть нравственный законъ, категорическій императивъ, признать который никто не откажется; этотъ нравственный законъ есть фактъ разума. Безъ способности свободы такой фактъ былъ бы невозможенъ. Съ той достовѣрностью, съ какой мы признаемъ фактъ нравственнаго закона, мы должны признать и необходимое его условіе, способность свободы, и притомъ признать какъ нашу собственную способность.

До сихъ поръ свобода имѣла для насъ значеніе только разумнаго понятія или *идеи*. Теперь же эта идея получаетъ силу въ отношеніи къ нравственному закону, слѣдовательно въ практическомъ (а не теоретическомъ) отношеніи, — какъ *объективная реальность*; она имѣетъ значеніе какъ *бытіе* (*существованіе*). Существованіе ея признано. Понятіе свободы имѣетъ, выражаясь языкомъ Канта, практически имманентное значеніе. Изъ всѣхъ разумныхъ понятій, свобода есть единственное, существованіе которой несомнѣнно. Спрашивается, нельзя ли на основаніи этого понятія приписать объективную реальность и другимъ разумнымъ понятіямъ, теологической и психологической идеѣ? Ясно, по крайней мѣрѣ, что свобода представляетъ единственную возможность реализировать и другія указанныя идеи. Если *эта* возможность не удастся, то не останется никакой иной.

Критика чистаго разума измѣрила способности разума и различила ихъ какъ чувственность, разсудокъ и разумъ въ тѣсномъ смыслѣ, или какъ способность воззрѣнія (пространство и время), категорій и идей.

Объективная реальность чистыхъ воззрѣній и категорій уже доказана. Если можно доказать и объективную реальность идей, то *система чистаго разума* закончена. Въ отношеніи къ понятію свободы это уже сдѣлано. Если объективную реальность можно приписать и другимъ идеямъ, то это возможно только посредствомъ понятія свободы. Потому это понятіе составляетъ *заключительный камень* въ системѣ чистаго разума. (*)

(*) Krit. der. praktischen Vernunft. Vorrede. S. 97—8.

IV. *Свобода какъ практическій разумъ. Задача аналитики.*

Объективная реальность способности свободы доказана. Съ теоретической точки зрѣнія она возможна и мыслима. Всѣ разсудочныя возраженія и противорѣчія, какія только можно было привести противъ нея, разрѣшены. Съ практической точки зрѣнія, способность свободы необходима и несомнѣнна. Утвердивъ такимъ образомъ понятіе свободы, мы можемъ подвергнуть его ближайшему изслѣдованію и изложить существенныя его особенности.

Свобода не есть способность что-нибудь познавать, а есть способность нѣчто производить; она не теоретичная, а *практичная*. Каждая способность дѣйствуетъ по извѣстнымъ причинамъ. Причины, по которымъ дѣйствуетъ свобода, суть представленія или сознательные мотивы. Способность, дѣйствующую на основаніи представленій, стремящуюся къ осуществленію ихъ, мы отличаемъ отъ механическихъ силъ природы и называемъ *волею*. Свобода есть воля. Только разумное существо можетъ дѣйствовать по сознательнымъ причинамъ (представленіямъ). Поэтому свобода есть способность, которая въ одно и то же время есть и практическая и разумная. Свобода есть воля или *практическій разумъ*. Но воля можетъ быть свободна только тогда, когда она не опредѣляется никакимъ инымъ закономъ, кромѣ своего собственнаго. А законъ свободы, какъ мы видѣли, можетъ быть никакъ не эмпирическимъ, а только *чистымъ* разумнымъ закономъ. Представленіе, по которому дѣйствуетъ свобода, не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ самимъ чистымъ разумомъ. Слѣдовательно понятіе свободы завершается въ слѣдующихъ трехъ опредѣленіяхъ: она есть *практическая* способность,—этимъ она отличается отъ познавательной способности; она есть *воля*,—въ этомъ состоитъ отличіе ея отъ механическихъ силъ; она опредѣляется *чистымъ разумомъ*,—этимъ отличается она отъ всѣхъ способностей обусловливаемыхъ гетерономически или эмпирически. Словомъ: свобода есть *чистый практическій разумъ*,—она есть

практическій разумъ, который чистъ,—чистый разумъ, который есть практическій. Она—*чистая воля*.

Въ критикѣ теоретическаго разума мы познакомились съ способностью чистаго воззрѣнія, чистаго разсудка. Въ критикѣ практическаго разума дѣло идетъ о способности чистой воли. Мы видѣли эмпирическое воззрѣніе въ отличіе отъ чистаго, эмпирическое сужденіе въ отличіе отъ чистаго сужденія,—функціи чистаго разсудка. Чтобы представить чистое воззрѣніе, чистый разсудокъ, мы должны были очистить воззрѣніе и разсудокъ отъ всѣхъ эмпирическихъ составныхъ частей. Такое очищеніе сдѣлала критика разума въ своей аналитикѣ. Точно также для того, чтобы представить *чистый* практическій разумъ, чистую волю, нужно отдѣлить отъ практическаго разума всѣ эмпирическія составныя части. Эту задачу разрѣшаетъ *аналитика практическаго разума*. (*)

1) чистая и эмпирическая воля.

Задача аналитики состоитъ въ томъ, чтобы представить волю въ отвлеченіи отъ всѣхъ эмпирическихъ составныхъ частей, — выдѣлить изъ природы воли все эмпирическое. То, что́ останется отъ эмпирической воли послѣ такого выдѣленія, и есть чистая воля. Воля всегда опредѣляется представленіями. Когда она опредѣляется не чистымъ разумомъ, не представленіемъ нравственнаго закона, тогда опредѣляютъ ее эмпирическія представленія. Если представленіе, опредѣляющее волю, мы назовемъ побудительною причиною или мотивомъ, то мотивами эмпирической воли будутъ опредѣленные предметы опыта. Воля мотивируется или приводится въ движеніе представленіемъ объекта; слѣдовательно она направляется къ опредѣленному объекту. Направленная такимъ образомъ къ опредѣленному объекту, воля бываетъ

(*) Kr. d. pr. Vern. Erstes Buch. Die Analytik d. reinen praktischen Vernunft. 1 Hptst. Von d. Grundsätz. der rein. pr. Vern. S. 116—46.

склонностью, желаніемъ въ положительной или отрицательной формѣ, она хочетъ имѣть или сдѣлать что-нибудь, она *желаетъ* чего-нибудь. Не объектъ самъ по себѣ мотивируетъ волю, а *желаемый объектъ*. Желаніе хочетъ удовлетворенія. Удовлетвореніе доставляетъ намъ *удовольствіе*. Желаемъ бываетъ только такой объектъ, который въ какомъ-нибудь отношеніи представляется причиною удовольствія. Объектъ дѣлается достойнымъ желанія и превращается въ мотивъ нашей воли посредствомъ представленія удовольствія. Объекты могутъ мотивировать нашу волю только посредствомъ представленія удовольствія. Но удовольствіе есть извѣстное состояніе ощущенія, свойство внутренняго чувства, слѣдовательно эмпирическая данная. Удовольствіе есть *пріятное* ощущеніе. Когда такое пріятное ощущеніе составляетъ не мимолетный только моментъ жизни, а продолжительное жизненное состояніе, то оно представляетъ собою *счастіе*. А счастіе есть цѣль, къ которой стремится *себялюбіе*.

2) удовольствіе, какъ причина, опредѣляющая человѣческую волю.

Опредѣляемая объектами воля всегда слѣдуетъ желанію, возбуждается представленіемъ удовольствія, слѣдовательно обусловливается эмпирическимъ образомъ. Оба эти положенія совершенно однозначащи: воля опредѣляемая объектами есть эмпирическая; эмпирическая воля опредѣляется желаемыми ею объектами. Эмпирическая воля есть то же, что *желаніе*. Мотивъ ея то же, что *удовольствіе*. Но какъ скоро воля ищетъ удовольствія, то она послѣдовательно ищетъ возможно большей пріятности жизни, т. е. ищетъ пріятнаго ощущенія, которое было бы какъ можно шире по объему, сильнѣе и продолжительнѣе: словомъ, состоянія счастія, которое есть ни что иное, какъ возможно полное собственное благосостояніе. Желаніе собственнаго благосостоянія есть себялюбіе. Эмпирическая воля есть то же что *себялюбіе*. Мотивъ ея то же что *счастіе*.

Потребности такъ же различны, какъ индивидуумы. Желаемые объекты такъ же различны, какъ потребности. А потому, если

эмпирическіе мотивы воли принимаютъ направленіе, согласное потребностямъ, то они должны быть такъ же различны и случайны, какъ самые индивидуумы. Каждый имѣетъ свое особое благосостояніе, свои цѣли, свое счастіе. Поэтому-то невозможно эмпирическія или матеріяльныя причины, опредѣляющія волю, возвести въ законъ *для всѣхъ*. Счастіе никогда не можетъ быть всеобщимъ закономъ, а потому не можетъ быть и закономъ нравственнымъ. Напротивъ, здѣсь согласіе въ объектѣ составляетъ разногласіе субъектовъ. Если двое желаютъ одного и того же объекта, то направленія ихъ воли будутъ враждебны одно другому. Согласіе ихъ похоже на то согласіе, которое вызвало войну между Императоромъ Карломъ V и Францискомъ I. «Что хочетъ имѣть братъ мой Карлъ,» говорилъ Францискъ I, «то хочу имѣть и я, именно Миланъ.» (*)

Эмпирическія существа имѣютъ недостатки и потребности. Потребности требуютъ удовлетворенія, онѣ ищутъ себѣ полнаго и продолжительнаго удовлетворенія. Нѣтъ ничего естественнѣе стремленія эмпирическихъ существъ къ счастію. Но при такомъ стремленіи они остаются подчиненными власти закона природы, и потому на пути такого направленія воли *нельзя* и искать нравственности. (**)

3) Счастіе, какъ объектъ эмпирической воли. Догматическое ученіе о нравственности.

Все прежнее ученіе о нравственности въ сущности было эвдемонистическое. Оно хотѣло быть такимъ, и при своей догматической точкѣ зрѣнія не могло быть инымъ. Кантъ самымъ полнымъ и точнымъ образомъ разграничиваетъ нравственность и счастіе. Въ этомъ разграниченіи онъ сосредоточиваетъ всю силу критическаго ученія о нравственности. Воля, направленная къ счастію, есть себялюбіе, слѣдовательно въ сущности своекорыстіе и эгоизмъ,—прямая противоположность нравственной воли.

(*) Тамъ же. § 4. Lehrsatz III. Anmrkg. S. 127.
(**) Тамъ же. § 3. Lehrs. II. Anmrkg. 4. S. 123.

Все эвдемонистическое ученіе о нравственности основывается на эгоизмѣ, или эмпирически обусловленной волѣ,—на волѣ, опредѣляющейся представленіемъ удовольствія или наслажденія. Ясно, какое направленіе приметъ опредѣленная такимъ образомъ воля. Если ей придется выбирать между непріятностью и удовольствіемъ, то она всегда предпочтетъ *удовольствіе*. Если ей придется дѣлать выборъ между большею и меньшею суммою наслажденій и радостей, то она всегда предпочтетъ *бо́льшую* сумму. Если ей придется выбирать между болѣе и менѣе сильною степенью пріятности ощущенія, то она всегда предпочтетъ *болѣе сильную степень*. Если ей представится выборъ между радостями одинаковой силы, но различной продолжительности, она непремѣнно изберетъ *самое продолжительное* наслажденіе. Наконецъ если наслажденія, между которыми предстоитъ волѣ выборъ, имѣютъ одинаковый объемъ, силу и продолжительность, но путь къ одному менѣе труденъ, нежели къ другому, то понятно, какъ рѣшитъ здѣсь воля: она изберетъ наслажденіе, которое можетъ получить *легчайшимъ путемъ*, котораго можно достигнуть съ наименьшими затрудненіями. Вотъ на какой логикѣ опирается система ученія о счастіи.

Не нужно ослѣпляться тѣмъ различіемъ, которое существуетъ между различными системами эвдемонистическаго ученія о нравственности. Принципъ всѣхъ ихъ составляетъ счастіе. Онѣ не всѣ эпикурейскія. Напротивъ, многія изъ нихъ представляютъ счастіе въ такомъ видѣ, въ которомъ себялюбіе, если и не доводится до полнаго самоотверженія, то, по крайней мѣрѣ, смягчается. Себялюбіе въ самой послѣдней своей формѣ является столь похожимъ на нравственность и добродѣтель, что его трудно отъ нихъ отличить, и даже вовсе нельзя, если брать одни внѣшніе признаки. Можно ли запретить какой-нибудь системѣ взять въ основаніе такое положеніе: «добродѣтель есть мое счастіе; правда, что я стремлюсь къ счастію, но я нахожу свое счастіе только въ добродѣтели!» Такая система могла бы принять видъ вмѣстѣ и эвдемонистической и моральной. Это будетъ видимость, которая легко можетъ ввести насъ въ обманъ, если не разру-

шить ее въ самомъ основаніи. Откуда же происходитъ въ догматическихъ системахъ морали то различіе, вслѣдствіе котораго, при одномъ и томъ же основаніи, однѣ изъ нихъ кажутся совершенно эгоистическими, а другія—моральными?

Системы эти—всѣ эвдемонистическія. Во всѣхъ ихъ воля опредѣляется представленіемъ удовольствія, т. е. объектомъ, съ которымъ связывается представленіе удовольствія. Но эти системы различаются по тому, *какой предметъ* является намъ причиною удовольствія, *какого рода* привлекающее насъ представленіе. Въ самомъ дѣлѣ, большая разница въ томъ, деньги ли привлекаютъ меня или надежда на научное познаніе, на расширеніе моихъ свѣдѣній; опредѣляется ли направленіе моей воли представленіемъ чувственныхъ или духовныхъ, тѣлесныхъ или эстетическихъ наслажденій. Конечно, въ отношеніи къ матеріи моей воли, къ характеру моего образованія эта разница велика, но въ отношеніи къ нравственности она не составляетъ существеннаго различія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, намѣренія и поступки воли опредѣляются представленіемъ *удовольствія*, надеждою на *наслажденіе*; во всѣхъ этихъ случаяхъ, логика воли, практическій разумъ имѣютъ совершенно эвдемонистическій характеръ, слѣдовательно сама воля находится вполнѣ подъ эмпирическими вліяніями. А въ *этомъ* и весь вопросъ, если дѣло идетъ о нравственности: не въ томъ, *что* эмпирически опредѣляетъ волю, а *вообще опредѣляется ли она эмпирически или нѣтъ*, — ищетъ ли она наслажденія, въ какомъ бы то ни было видѣ, или же соотвѣтствуетъ въ своемъ настроеніи и дѣятельности чистому разумному закону. Вопросъ въ томъ: *эмпирическая* ли здѣсь воля или *чистая*. Чистая воля не допускаетъ и малѣйшаго эмпирическаго опредѣляющаго основанія. Она уничтожается малѣйшею эмпирическою примѣсью. О *чистой морали* нужно сказать здѣсь то же, что о *чистой математикѣ*. Насколько чистая математика принимаетъ въ себя что-нибудь изъ опыта и его фактовъ, настолько она теряетъ въ своей чистотѣ и очевидности; она перестаетъ быть чистою математикою. Точно такъ же чистая мораль уничтожается, если она хотя въ *одной* точкѣ смѣшивается съ опытомъ.

4) Чистая воля въ отличіе отъ эмпирической. Формальныя и матеріяльныя опредѣляющія основанія.

Чистое или истинное нравственное ученіе зависитъ отъ вопроса: существуетъ ли чистая воля, которая опредѣляется не представленіемъ удовольствія, составляетъ не желаніе, обусловливается не эмпирически, а посредствомъ чистаго разума? Подобно тому, какъ выше въ разумѣ теоретическомъ мы различили высшую и низшую познавательную способность, такъ и практическій разумъ можно бы раздѣлить на высшую и низшую желательную способность. Низшая подчиняется ощущенію, представленію удовольствія; высшая—чистому разуму, представленію нравственнаго закона. Еслибы всякая воля была только эмпирическою, то существовала бы одна низшая желательная способность, все равно какого бы рода представленія ни опредѣляли ее. Употребляя выраженія прежней философіи, мы поставимъ критическій вопросъ въ слѣдующемъ видѣ: *есть ли вообще высшая желательная способность*? Основное понятіе чистой воли есть свобода, подобно тому какъ основное понятіе чистаго разсудка есть необходимость. Объекты свободы имѣютъ нравственную (умопостигаемую) природу, объекты необходимости природу эмпирическую.

Если теперь мы выдѣлимъ изъ воли всѣ эмпирическія или матеріяльныя основанія опредѣленія, то для опредѣленія воли не остается ничего, кромѣ формы, формы закона, т. е. одна *закономѣрность* воли и дѣятельности. Если же мотивъ воли не можетъ имѣть никакого иного содержанія, кромѣ формы закона, то онъ долженъ быть такого рода, чтобы опредѣляющее основаніе или правило поступка способно было сдѣлаться всеобщимъ закономъ; правило должно быть тожественно съ *нравственнымъ закономъ*. Слѣдовательно чистая воля есть та, которая опредѣляется единственно посредствомъ нравственнаго закона. Фактъ нравственнаго закона установленъ или констатированъ. Этотъ фактъ аналитически разобранъ или изложенъ. Дока-

зать правомѣрность этого факта значитъ дедуцировать (вывести) его.

Критика чистаго разума имѣла задачею представить и дедуцировать чистыя разсудочныя понятія. Дедукція заключалась въ доказательствѣ того, что только подъ условіемъ этихъ понятій возможны: опытъ, природа, какъ предметъ опыта, чувственный міръ. Дедуцировать такимъ образомъ нравственный законъ и свободу *не* возможно. Нельзя доказать ни свободы изъ опыта, ни возможности опыта изъ свободы. Нравственный законъ возможенъ только подъ условіемъ свободы, *познаніе* которой въ свою очередь возможно только подъ условіемъ нравственнаго закона. Какъ скоро будетъ доказано существованіе послѣдняго, и существованіе свободы будетъ несомнѣнно. И только подъ условіемъ свободы возможна нравственная дѣятельность, нравственный, слѣдовательно сверхчувственный міръ. Нравственный законъ есть принципъ для дедукціи (вывода) свободы. Безъ чистыхъ разсудочныхъ понятій невозможенъ чувственный міръ: вотъ въ чемъ содержалась дедукція этихъ понятій, оправданіе чистаго разсудка. Безъ свободы невозможенъ *умопостигаемый* міръ: въ этомъ заключается дедукція понятія свободы, оправданіе чистой воли. Нравственный законъ даетъ свободѣ объективную реальность и чрезъ то дѣлаетъ ее объектомъ (не научнаго, а) практическаго познанія. Въ этомъ отношеніи, но и только въ этомъ, нравственный законъ имѣетъ право расширить наше познаніе за предѣлы опыта, т. е. не въ научной области, а только въ моральной. (*)

V. *Добро и зло. Легальность и моральность.*

Если теперь чистая воля опредѣляется не представленіемъ удовольствія, а единственно представленіемъ закона, то *каковъ будетъ предметъ чистой воли?* Ибо воля всегда полагаетъ для себя цѣли, а потому не можетъ не имѣть предмета. Объектъ удовольствія есть пріятное, — собственное *благо,* а противоположное ему есть непріятность, *злополучіе.* Эмпирическая воля желаетъ благосостоянія и отвращается отъ злополучія, она ищетъ перваго и избѣгаетъ послѣдняго. Основное положеніе ея таково: добро то, что для меня добро, что служитъ мнѣ; *доброе* тожественно съ *полезнымъ.* Напротивъ чистая воля исключаетъ эмпирическое опредѣляющее основаніе удовольствія, ищетъ добра не въ относительномъ смыслѣ собственнаго блага, а въ абсолютномъ смыслѣ. Объектъ чистой воли мы называемъ *добромъ* въ отличіе отъ пріятнаго (полезнаго), а противное ему *зломъ,* въ отличіе отъ непріятнаго (злополучія).

(*) Kr. d. prakt. Vern. I. Von d. Deduction des Grundstz. d. r. pr. Vern. B. II. Von dem. Befugnisse d. r. V. im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist. S. 146—64.

Добра та воля, которая согласна съ нравственнымъ закономъ. Къ волѣ относятся побужденіе и поступокъ, правило и дѣйствіе. Воля, желающая быть вполнѣ согласною съ нравственнымъ закономъ, должна поступать такъ, чтобы нравственный законъ составлялъ нетолько содержаніе поступка, но и побудительную его причину; воля должна не исполнять только законъ, а и желать его исполненія. Если воля исполняетъ законъ только какъ нѣчто внѣшнее, то поступокъ ея положимъ закономѣренъ, но вѣдь только поступокъ, а не душевное настроеніе: воля въ этомъ случаѣ *легальна.* Когда же мотивъ или побудительная причина легальнаго поступка состоитъ въ нравственномъ законѣ и только въ немъ одномъ, то воля бываетъ вполнѣ закономѣрна: въ этомъ случаѣ она *моральна.* Это различіе между легальностью и моральностью имѣетъ важное значеніе, оно составляетъ исходный пунктъ для различенія *права* отъ *добродѣтели.* На этомъ основаніи и метафизика нравовъ раздѣляется на ученіе о правѣ и ученіе о добродѣтели. (*)

(*) Тамъ же. Analytik d. pr. Vern. II. Hptst. Von dem Begriffe eines Gegenstandes d. r. pr. V. S. 165—82.

VI. *Нравственный законъ какъ побужденіе. Моральное чувство.*

1) Нравственный законъ, какъ причина ощущенія.

Изслѣдуемъ теперь моральную волю. Единственное ея побужденіе состоитъ въ нравственномъ законѣ. *Но какимъ образомъ нравственный законъ можетъ быть побужденіемъ или импульсомъ воли?* Побужденіе должно быть ощущаемо; а законъ можетъ быть только мыслимъ. Какимъ же, слѣдовательно, образомъ представленіе закона можетъ принять форму побужденія? Какимъ образомъ нравственный законъ можетъ снизойти съ своей умопостигаемой высоты на степень ощущенія, сдѣлаться чувствуемымъ и въ такомъ видѣ возбуждать волю? Всякое ощущеніе, каково бы оно ни было, не есть ли эмпирическое состояніе? Каждое эмпирическое опредѣленіе воли не чуждо ли нравственному закону? Чтобы дѣйствовать какъ побужденіе, нравственный законъ долженъ стать ощущеніемъ. Это ощущеніе ни при какихъ обстоятельствахъ не можетъ быть эмпирическимъ. Слѣдовательно должно существовать такое ощущеніе, которое бы само имѣло умопостигаемую природу, или, что то же, было бы познаваемо a priori: *чисто моральное ощущеніе*, вытекающее изъ нравственнаго закона, какъ необходимое и a priori познаваемое дѣйствіе.

2) Естественное ощущеніе себялюбія.

Нравственный законъ возможенъ только въ разумномъ существѣ, ощущеніе возможно только въ чувственномъ; моральное ощущеніе, если оно возможно, можетъ существовать только въ чувственно-разумномъ существѣ, каковъ человѣкъ. Разсматриваемый какъ чувственный индивидуумъ, человѣкъ опредѣляется своими склонностями и желаніями, не ищетъ ничего иного, кромѣ собственнаго благосостоянія: вотъ цѣль его, къ которой все другое относится какъ средство. Направленіе воли его составляетъ *эгоизмъ*, онъ самъ составляетъ первый и главный предметъ своего *благожеланія*, первый и главный предметъ своего *удовлетворенія*. Это благожеланіе есть *себялюбіе*, а это удовлетвореніе есть *самодовольство*. Эгоизмъ въ формѣ себялюбія и самодовольства составляетъ характеръ чисто чувственнаго образа ощущеній, котораго еще не коснулся и не просвѣтилъ нравственный законъ. Но въ томъ же субъектѣ, который по природѣ ощущаетъ чувственно, эгоистично, существуетъ представленіе нравственнаго закона. Это представленіе не можетъ безъ сомнѣнія не производить вліянія на эти ощущенія. Подъ такимъ вліяніемъ, ощущенія чувственной природы не могутъ оставаться тѣмъ, чѣмъ они есть. Слѣдовательно произойдетъ измѣненіе, которое, совершаясь въ нашемъ ощущеніи, само становится воспринимаемымъ какъ *ощущеніе*. Итакъ, независимо отъ всякаго опыта можно заключить, что находящееся въ чувственно-разумномъ существѣ живое представленіе нравственнаго закона вліяетъ на его ощущенія, и потому само производитъ ощущеніе. Производимое такимъ образомъ ощущеніе, каково бы оно ни было, *познаваемо a priori*.

3) Моральное ощущеніе уваженія къ закону.

Эгоизмъ и нравственный законъ относятся между собою какъ отрицательныя величины. Нѣтъ ничего болѣе противоположнаго нравственному закону, какъ эгоизмъ. Какъ скоро и тотъ и другой сходятся въ одномъ и томъ же существѣ, то дѣйствіе можетъ быть только отрицательное, нравственный законъ можетъ ощущаться только какъ уничтоженіе эгоизма, какъ пораженіе его въ самое сердце. Это ощущеніе *тяжело*. Нравственный законъ дѣйствуетъ уничтожающимъ образомъ на эгоизмъ, ограничивающимъ образомъ на себялюбіе, принижающимъ образомъ на самодовольство. Это дѣйствіе, совершаясь въ ощущеніи, само становится ощущаемымъ. Въ отношеніи эгоизма

оно ощущается *отрицательно*, въ отношеніи нравственнаго закона *положительно:* отрицательно какъ уменьшенное себялюбіе, какъ подавленное самодовольство; положительно, — какъ нѣчто такое, въ сравненіи съ чѣмъ наше милое я превращается въ ничто. Что́ уничтожаетъ мое себялюбіе, то поэтому самому служитъ предметомъ моего *уваженія*. Но ничто, кромѣ всеобщаго, необходимаго нравственнаго закона въ недосягаемомъ его величіи, не можетъ справедливымъ образомъ произвести такого впечатлѣнія на себялюбіе. Это единственная сила, въ сравненіи съ которою себялюбіе становится безконечно малымъ. *Уваженіе къ закону* есть положительное чувство, необходимо раждаемое въ нашемъ ощущеніи представленіемъ нравственнаго закона. Это чувство *чисто моральное*. Оно есть *единственное* чисто моральное чувство, и потому единственное изъ всѣхъ нашихъ ощущеній, познаваемое a priori. Это моральное чувство не имѣетъ ничего общаго съ теоріею чувства англійскихъ моралистовъ, которымъ Кантъ нѣкоторое время слѣдовалъ въ свой докритическій періодъ и систему которыхъ онъ теперь отвергаетъ какъ относящуюся къ разряду гетерономическихъ системъ. Въ чемъ же состоитъ различіе между ними? У англійскихъ учителей нравственности моральное чувство было эмпирическимъ, было природнымъ нравственнымъ инстинктомъ, открываемымъ и установляемымъ посредствомъ опыта, у Канта же оно дается и познается a priori; въ первомъ случаѣ, нравственныя начала основываются на чувствѣ, въ послѣднемъ, напротивъ чувство—на нравственномъ началѣ.

Если, теперь, дѣйствіе нравственнаго закона въ нравственно-разумномъ существѣ будетъ моральное чувство, то въ чемъ состоитъ дѣйствіе моральнаго чувства? Оно состоитъ къ уваженіи къ закону; выраженное отрицательно, оно состоитъ въ уменьшеніи себялюбія, въ подавленіи самодовольства, слѣдовательно въ ограниченіи и уничтоженіи тѣхъ именно побужденій, которыя препятствуютъ нравственности. Устранять такія препятствія не значитъ ли давать просторъ, споспѣшествовать нравственности? Такимъ образомъ моральное чувство есть вошедшее въ жизнь нравственное настроеніе, и, какъ такое, *сама*

нравственность. Это—чувство обязанности, выполняющее обязанность только ради самой обязанности, а не изъ какого-нибудь иного основанія, иного интереса. Всякій другой интересъ былъ бы эгоистическимъ и патологическимъ, а этотъ интересъ моралеvъ. (*)

4) Чувство обязанности и склонность. Кантъ и Шиллеръ.

Мы неправильно поняли бы чувство обязанности въ кантовскомъ смыслѣ, еслибы думали, что обязанность перестаетъ быть представленіемъ недосягаемаго закона, что она въ формѣ чувства можетъ благопріятствовать природнымъ склонностямъ и даже сама являться въ видѣ природной склонности. Чувство обязанности есть *уваженіе* къ закону. Это уваженіе не можетъ переходить въ форму довѣрчивой и добровольной склонности, потому что въ такой формѣ оно не было бы уже чистымъ уваженіемъ, чувствомъ обязанности, моральнымъ ощущеніемъ, а было бы естественнымъ ощущеніемъ. Обязанность должна быть исполняема не изъ склонности, а изъ обязанности. Въ нравственности нѣтъ *волонтеровъ*. Нельзя исполнять обязанность какъ что-то такое, что дѣлается *охотно*, изъ добровольной склонности, изъ страсти. Что дѣлается по охотѣ, того не нужно *предписывать*, то перестаетъ быть предписаніемъ. Какъ скоро обязанность перестаетъ быть предписаніемъ, она теряетъ свою повелительную форму, перестаетъ говорить тономъ категорическаго императива, безусловнаго закона. Между тѣмъ форма закона не есть для обязанности какая-нибудь внѣшняя оболочка, которую она можетъ по произволу сбросить съ себя; эта форма такъ существенна для обязанности, что отъ послѣдней, по отвлеченіи *этой* формы, не остается *ничего*. Здѣсь законъ составляетъ не букву, а самое дѣло.

(*) Тамъ же. III. Hptst. Von den Triebfedern der rein. praktisch. Vern. S. 183—224. Ср. въ особ. 183—93.

Такая постановка понятія обязанности, такое строгое и исключительное выдѣленіе обязанности изъ разряда природныхъ склонностей, составляетъ ригористическій характеръ кантовской морали, которая ничего не хочетъ и знать объ эстетической нравственности. Извѣстно, что въ этой точкѣ расходятся Кантъ и Шиллеръ, старавшійся изъ эстетической потребности вывести примиреніе между обязанностію и склонностью, разумомъ и чувственностью, и находившій это примиреніе въ красотѣ, искусствѣ и эстетическомъ образованіи. Впрочемъ Ксеніи, въ которыхъ Шиллеръ нападалъ и сатирически осмѣивалъ кантовскій ригоризмъ, бьютъ мимо; онѣ искажаютъ дѣло, не затрогивая его какъ слѣдуетъ. Шиллерова эпиграмма послужила водою для мельницы противниковъ ригоризма, не перестававшихъ повторять шиллеровскія возраженія. «*Безпокойство совѣсти*» говоритъ: «Я охотно дѣлаю услуги друзьямъ, но къ несчастію дѣлаю это по склонности, и потому меня часто точитъ мысль, что я недобродѣтеленъ.» «*Рѣшеніе*» гласитъ: «Отсюда нѣтъ выхода; ты долженъ стараться возненавидѣть друзей, *и съ отвращеніемъ дѣлать то̀, что̀ предписываетъ обязанность.*» Шиллеровское возраженіе было бы хорошо, еслибы оно дѣйствительно доводило кантовское положеніе до крайностей и чрезъ это предавало его посмѣянію. Но здѣсь отнюдь не взята крайность кантовской морали. Если обязанность не можетъ исполняться изъ склонности, то также точно не можетъ она исполняться изъ отвращенія, ибо отвращеніе есть тоже склонность, только съ отрицательнымъ характеромъ. Объяснять кантовское выраженіе «*обязанность не должна* исполняться изъ склонности» выраженіемъ: «обязанность должна исполняться изъ *несклонности*» — значитъ прибѣгать къ софистикѣ.

Нравственный законъ по Канту *не хочетъ*, чтобы обязанность была исполняема *по охотѣ*. Но развѣ онъ поэтому хочетъ *неохотнаго* исполненія обязанности? Развѣ «неохотно» не есть *однородное* противоположеніе «охотно»? Развѣ отвращеніе не причисляется къ разряду склонностей? Развѣ Кантъ не думалъ исключить изъ нравственныхъ побужденій весь разрядъ природныхъ склонностей, къ которому принадлежитъ и природное отвращеніе? И притомъ Кантъ очень хорошо зналъ, почему онъ придалъ понятію обязанности такую ригористическую постановку. Безъ нея вся нравственность становится двусмысленною и совершенно теряетъ характеръ чистоты, о которомъ Кантъ столько заботится. Именно, если обязанность исполняется изъ склонности, то въ такомъ случаѣ почему она исполняется? Потому ли, что она наша обязанность, или потому, что она наша склонность? Если мы исполняемъ обязанность потому, что она обязанность, то достаточно одного *этого* основанія, и оно не сдѣлается тверже чрезъ прибавленіе склонности; въ такомъ случаѣ склонность станетъ безсодержательнымъ словомъ, которое очень можетъ не входить въ формулу нравственнаго закона. Если же мы исполняемъ обязанность только потому, что такъ намъ нравится, если мы имѣемъ симпатію къ обязанности, если склонность составляетъ рѣшительное побужденіе, то въ другой разъ мы также точно можемъ и *не* исполнить обязанности изъ за другой склонности. Изъ сердца выходятъ и коварныя мысли; если нравственность будетъ основываться на этомъ подвижномъ и случайномъ основаніи, то тутъ ей и конецъ. Нравственность или должна существовать независимо отъ склонности и отвращенія, или же она вовсе не существуетъ. Если слѣдовательно Кантъ хотѣлъ установить незыблемый принципъ нравственности, то долженъ былъ изъ числа побужденій нравственныхъ исключить весь разрядъ склонностей. *Это-то* исключеніе и объясняетъ формулу: *обязанность ради обязанности*! (*)

VII. *Нравственность какъ добродѣтель.*

1) Добродѣтель и святость.

Между обязанностью и склонностью нѣтъ никакого посредства, сглаживающаго ихъ различіе. Напротивъ склонность, по своему

(*) Тамъ же. S. 195—8.

чувственному источнику, находится въ противорѣчіи и борьбѣ съ нравственнымъ закономъ, она относится къ послѣднему всегда враждебно, постоянно старается отклонить нашу волю отъ чисто моральнаго направленія, предписываемаго нравственнымъ закономъ. Потому-то нужно постоянное напряженіе воли, чтобы охранить чистое чувство обязанности противъ склонности, которая то какъ сирена обольщаетъ волю, то съ дикою страстью нападаетъ на предписанія обязанности. Каждый истинно-моральный поступокъ есть *побѣда* обязанности надъ склонностью, побѣда, которой можно достигнуть только въ *борьбѣ*. Въ этой-то борьбѣ и состоитъ *добродѣтель*. Согласіе съ нравственнымъ закономъ безъ борьбы было бы нравственностью, уже законченною въ самомъ своемъ происхожденіи,—нравственностью, которая возможна только въ существѣ, не имѣющемъ чувственности, не имѣющемъ природныхъ склонностей. Такое свободное отъ всякаго искушенія моральное настроеніе есть *святость*. Въ чувственно-разумномъ существѣ, каковъ человѣкъ, нравственность безъ борьбы невозможна. Такія существа не могутъ быть святыми, а только *добродѣтельными*. Человѣческая добродѣтель пріобрѣтается путемъ борьбы и усилій, какъ подвиги и побѣды Геркулеса!

Борьба со склонностью есть не отвращеніе, говоря выраженіемъ Ксеній, а *добродѣтель*. Конечно, въ извѣстномъ случаѣ, склонность моя можетъ сойтись съ чувствомъ обязанности,—это должно назвать даже благопріятнымъ случаемъ,—но и тогда все-таки нравственный поступокъ совершается не потому, что мнѣ *нравится* поступать такимъ образомъ, а потому, что я *долженъ* такъ поступать: онъ совершается не изъ склонности, а изъ обязанности. Я не долженъ воображать, что это случайное совпаденіе моей склонности съ обязанностью хотя на сколько-нибудь увеличиваетъ моральную цѣну поступка. Если поступокъ совершается единственно по склонности, а не по чувству обязанности, то моральная цѣна его равна нулю. Я долженъ исполнять обязанность *не потому*, что моя склонность совпадаетъ съ обязанностью, ибо я долженъ исполнять обязанность *даже и тогда*, когда моя склонность совершенно несогласна съ ней.

Какъ отвращеніе никогда не можетъ быть основаніемъ для неисполненія обязанности, такъ и пристрастіе никогда не можетъ служить опредѣляющимъ основаніемъ согласной съ обязанностью дѣятельности.

2) Моральная мечтательность. Сентиментальная и стоическая мораль.

Если же наша нравственность состоитъ только въ добродѣтели, то она представляетъ собою *непрестанную* борьбу разума съ чувственностью, обязанности со склонностью, борьбу, возобновляющуюся послѣ каждой побѣды. Слѣдовательно очевидно, что въ природѣ чувственно-разумныхъ существъ нѣтъ *совершенной* нравственности. Нравственное совершенство, которое, какъ мы видѣли, тожественно съ святостью, лежитъ внѣ предѣловъ нашей природы. Нравственность, въ этомъ случаѣ, подобна благочестію, исповѣданіе котораго гласитъ «вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію!» Нравственное сознаніе можетъ сказать: «я серьёзно стремлюсь къ добру, но я еще далеко не добръ въ смыслѣ достигнутаго и твердаго совершенства»; нельзя *хвалиться* нравственнымъ достоинствомъ. Подобное представленіе собственнаго нравственнаго совершенства преступаетъ границы нашей природы, и есть ни что иное какъ пустое самообольщеніе, *моральная мечтательность*, которая состоитъ въ чрезъ-чуръ преувеличенномъ и потому извращенномъ само-чувствіи, уничтожающемъ истинную нравственность. Не будетъ въ истинномъ смыслѣ нравственно, когда человѣкъ самодовольно смотрится въ зеркало собственной нравственности. Это самодовольное чувство, эта мечта о собственномъ превосходствѣ можетъ быть двухъ родовъ: чувство *тающее*, или *героическое*: оно принимаетъ первый видъ, когда человѣкъ удовлетворяется собственными добрыми ощущеніями и постоянно трогается проявленіями своего добраго сердца; оно принимаетъ послѣдній видъ, если полагаются на отважность и крѣпость собственной моральной силы и гордятся своею добродѣтелью. Моральная *чувствительность* и *гордость*

добродѣтелью суть различныя формы мечтательности, основывающейся на моральномъ самодовольствѣ. А это самодовольство во всякомъ случаѣ есть выраженіе себялюбія, чуждаго чувству обязанности и противорѣчащаго нравственному настроенію. Гордость добродѣтелью составляла мечтательность *стоиковъ;* добросердечіе же и чувствительность разлиты въ романахъ и системахъ воспитанія новаго времени. Кантовское ученіе о нравственности со всею силою возставало противъ этого разслабляющаго и изнѣживающаго направленія его времени. Со стороны силы, оно должно было чувствовать себя ближе къ стоицизму, хотя и расходилось съ нимъ въ его гордости добродѣтелью.

3) Истинная нравственность. Христіанская и кантовская мораль.

На мѣсто гордости добродѣтелью, оно ставитъ *смиреніе добродѣтели,* строгую и постоянную борьбу съ искушеніями чувственной природы, въ которой борящійся сходится не съ фарисеемъ, а всегда съ мытаремъ, никогда не воображаетъ себя идеаломъ нравственнаго совершенства, а всегда держитъ въ своемъ умѣ сознаніе того, что духъ бодръ, а плоть немощна! Въ этомъ-то добродѣтельномъ настроеніи, чуждомъ всякаго и самообольщенія и самоуслажденія, и заключается моральная чистота. Добродѣтель уменьшается въ своей цѣнѣ въ такой же мѣрѣ, въ какой она, съ чувствомъ умиленія или гордости, услаждается представленіемъ собственнаго достоинства. Такого соединенія добродѣтели и смиренія мы не находимъ ни въ одномъ нравственномъ ученіи до *христіанства,* основатель котораго показалъ его на себѣ. Вотъ точка, въ которой кантовская философія по глубокому внутреннему согласію соприкасается съ христіанскою религіею и сама собою вступаетъ на путь, ведущій въ средоточіе христіанской морали. «Нисколько не лицемѣря, можно вполнѣ искренно сказать о моральномъ ученіи евангелія, что въ немъ въ первый разъ, посредствомъ чистоты моральнаго принципа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и посредствомъ сообразности его съ границами конечныхъ существъ, всякое

доброе поведеніе человѣка подчинено дисциплинѣ поставленной ему на видъ обязанности, исключающей мечтанія о воображаемомъ моральномъ совершенствѣ, и положены границы *смиренія* (т. е. самопознанія) какъ высокомѣрію, такъ и себялюбію,— склонностямъ, легко выступающимъ изъ своихъ предѣловъ. *Обязанность*! о возвышенное, великое имя! Ты, которая не заключаешь въ себѣ ничего любимаго, чтó бы приманивало, а требуешь подчиненія; но и не грозишь для побужденія воли чѣмъ-нибудь такимъ, чтó возбуждало бы въ душѣ естественное отвращеніе и страхъ, а единственно выставляешь законъ, самъ собою находящій доступъ въ сердце,—даже противъ воли вызывающій уваженіе къ себѣ (хотя и не всегда исполненіе), — законъ, предъ которымъ умолкаютъ всѣ склонности, хотя втайнѣ и противодѣйствуютъ ему: гдѣ достойное тебя происхожденіе, гдѣ кроется корень твоей благородной породы, столь гордо отказывающейся отъ всякаго родства съ склонностями; изъ какого корня проистекаетъ неизмѣнное условіе того достоинства, которое могутъ приписывать себѣ одни люди? Такимъ корнемъ можетъ быть только то, чтó возвышаетъ человѣка надъ нимъ самимъ (какъ частью чувственнаго міра), чтó привязываетъ его къ тому порядку вещей, который мыслится единственно разумомъ и въ тоже время возвышается надъ всѣмъ чувственнымъ міромъ, а вмѣстѣ съ нимъ надъ эмпирически опредѣляемымъ бытіемъ человѣка во времени и надъ совокупностью всѣхъ цѣлей. Это есть ни что иное, какъ *личность,* т. е. свобода и независимость отъ механизма всей природы, такъ какъ, въ силу этого, не будетъ нисколько удивительно, что человѣкъ, какъ принадлежащій къ двумъ мірамъ, долженъ смотрѣть на свое собственное существо, въ отношеніи къ своему второму и высшему назначенію, не иначе, какъ съ уваженіемъ, а на законы его—съ величайшимъ благоговѣніемъ.» (*)

(*) Тамъ же. S. 198 — 203. Ср. въ ос. S. 200. Объ отличіи *христіанской* морали отъ греческаго ученія о нравственности, въ особенности отъ нравственныхъ идей стоиковъ, эпикурейцевъ, циниковъ и т. д. Ср. Dialektik der reinen pr. Vernunft. II. Hptst. V. S. 249. Anmerk.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКАГО РАЗУМА: ДІАЛЕКТИКА.

Высочайшее благо. Антиномія практическаго разума.

ПРИМАТЪ. ПОСТУЛАТЫ. РАЗУМНАЯ ВѢРА.

Аналитика практическаго разума рѣшила свою задачу. Она открыла въ насъ нравственную способность и представила ее отдѣльно отъ всѣхъ чуждыхъ элементовъ. Эта способность есть *чистая воля,* отличная отъ *эмпирической* тѣмъ, что послѣдняя опредѣляется объектомъ желанія, чувствомъ удовольствія, первая, напротивъ, лишь закономъ разума, чувствомъ уваженія къ закону. Этимъ отличается въ моральной философіи ученіе о нравственности отъ ученія о счастіи. Первое основано на чистой волѣ, послѣднее на эмпирической. Какъ чистая математика не допускаетъ даже малѣйшаго эмпирическаго подтвержденія своихъ теоремъ, такъ не допускаетъ подобнаго подтвержденія чистая мораль. Въ морали всякое эмпирическое подтвержденіе есть эвдемонистическое. Въ характерѣ же истиннаго ученія о нравственности дѣло не въ томъ, болѣе ли или менѣе оно должно быть эвдемонистическимъ, а въ томъ, что оно *вовсе не* должно быть таковымъ, что оно совершенно исключаетъ всякое ученіе о счастіи. Между обѣими системами морали, чистой и эмпирической, метафизической и эвдемонистической, критической и догматической, нѣтъ примиренія, а полное раздѣленіе, которое должно быть сдѣлано съ геометрическою точностью и тщательностью. (*) Нравственный законъ не мирится ни съ какимъ эмпирическимъ мотивомъ воли, каковъ бы ни былъ этотъ мотивъ; онъ отнюдь не мирится ни съ какимъ желаніемъ. Ибо всякое желаніе себялюбиво, а нравственный законъ отвергаетъ всякій эгоизмъ. Какъ только воля соединяется съ нравственнымъ закономъ, она отдѣляется отъ желанія и всѣхъ мотивовъ эмпирическаго свойства. Это соединеніе и отдѣленіе въ моральной способности Кантъ сравниваетъ для большей наглядности съ химическимъ процессомъ въ вещественномъ мірѣ. Онъ сравниваетъ волю съ углекислымъ газомъ, желаніе съ известью, нравственный законъ съ щелочью. Если къ эмпирически возбужденной волѣ присоединяется, какъ мотивъ, нравственный законъ, то то похоже на то, «какъ еслибы химикъ къ извести, растворенной въ углекислотѣ, прибавилъ щелочи; углекислота тотчасъ оставитъ известь, соединится съ щелочью, а известь падетъ на дно.» (**) Только чистая воля *добра.* Человѣческая воля отъ природы нечиста. Поэтому она должна очиститься; это очищеніе есть постоянная борьба; въ побѣдоносной борьбѣ состоитъ добродѣтель. Если же добродѣтель состоитъ въ борьбѣ, постоянно возобновляющейся и всегда трудной, то человѣческой волѣ необходимо должно быть присуще естественное стремленіе слѣдовать своимъ наклонностямъ и желаніямъ, слѣдовать имъ охотнѣе, чѣмъ нравственному закону; человѣческой волѣ должно быть присуще *естественное сопротивленіе добру.* Отсюда мы уже видимъ, какъ Кантъ могъ и необходимо долженъ былъ придти къ ученію о радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ.

(*) Krit. Beleuchtung der Analytik der rein. prakt. Vernunft. S. 208.
(**) Тамъ же.

I. *Задача діалектики. Антиномія въ понятіи высочайшаго блага.*

Мы опредѣлили *добро* какъ объектъ воли, какъ предметъ практическаго разума. Разумъ, по своей природѣ, въ представленіи своихъ объектовъ не останавливается на полдорогѣ, а соединяетъ эти представленія въ одно *цѣлое*, сводитъ ихъ на послѣдній *безусловный* принципъ; онъ по своей природѣ требуетъ этого безусловнаго единства своихъ объектовъ. Поэтому практическій разумъ необходимо долженъ имѣть въ виду совокупность всего добраго. Назовемъ эту совокупность *высочайшимъ благомъ*. Здѣсь критика практическаго разума становится ученіемъ о высочайшемъ благѣ, ученіемъ, составлявшимъ, какъ извѣстно, главный предметъ моральной философіи древнихъ; познаніе высочайшаго блага считалось въ греко-римскихъ системахъ собственно настоящею и высочайшею мудростію. Здѣсь ученіе о нравственности дѣлается, какъ выражается Кантъ, «*ученіемъ о мудрости*». (*)

Высочайшее благо есть въ одно и тоже время верхъ и совокупность всѣхъ благъ. Кромѣ него нѣтъ высшаго блага, т. е. оно между всѣми благами верховное (bonum supremum); кромѣ него нѣтъ блага вообще, т. е. оно — совокупность и законченность всего добраго (bonum consummatum). Верховное благо есть *добродѣтель*, изъ добраго единственное безусловно доброе. Совокупность всего добраго, полное благо заключаетъ въ себѣ очевидно и то́, что́ только условнымъ образомъ имѣетъ значеніе блага, полезное, пріятное, удовлетворенное жизненное состояніе, котораго высшую, прочную степень составляетъ счастіе. Слѣдовательно если высочайшее благо должно быть полнымъ, совокупностью всего добраго, то необходимо опредѣлить его какъ

(*) Kritik der prakt. Vernunft. Dialektik der rein. prakt. Vern. I. Hauptst. S. 225—8.

единство добродѣтели и счастія. Здѣсь мы встрѣчаемся съ настоящею задачею въ критикѣ практическаго разума. До сихъ поръ дѣломъ этой критики было точнѣйшее, тщательнѣйшее различеніе добродѣтели и счастія. Все ея аналитическое изслѣдованіе не имѣло никакой другой задачи. Теперь она принуждена въ представленіи высочайшаго блага мыслить соединенными добродѣтель и счастіе. Безъ этого соединенія нѣтъ высочайшаго блага. Безъ высочайшаго блага нѣтъ предмета практическаго разума, нѣтъ принципа практической философіи. Единство добродѣтели и счастія должно быть мыслимо. Какъ оно *можетъ* быть мыслимо? Въ опредѣленіи и рѣшеніи *этой* задачи состоитъ задача діалектики.

Когда дѣло идетъ о соединеніи двухъ понятій, то вопросъ въ томъ, однородны эти понятія или различны. Однородныя понятія относятся между собою какъ А къ какому-нибудь признаку А; различныя относятся какъ А къ В. Соединеніе однородныхъ понятій есть соединеніе логическое или аналитическое; соединеніе различныхъ — реальное или синтетическое. Слѣдовательно если должно быть мыслимо соединеніе добродѣтели и счастія, то необходимо представлять его или какъ аналитическое, или какъ синтетическое единство. (*)

1) Тожество добродѣтели и счастія. Стоическое и эпикурейское ученіе о нравственности.

Пусть соединеніе будетъ аналитическое, тогда понятія добродѣтели и счастія будутъ тожественными по своей природѣ. Или счастіе будетъ признакомъ добродѣтели, или добродѣтель признакомъ счастія. Однимъ изъ обоихъ понятій непосредственно полагается и другое. Въ первомъ случаѣ сужденіе говоритъ: «*Добродѣтель есть счастіе*; добродѣтельное сознаніе заключаетъ въ себѣ все счастіе.» Въ другомъ случаѣ сужденіе говоритъ: «*Сча-*

(*) Тамъ же. Hauptst. II. S. 229—32.

стіе есть добродѣтель; правильное стремленіе къ счастію непосредственно приводитъ и къ добродѣтели.» Въ первомъ сужденіи добродѣтель составляетъ главное понятіе, а счастіе составную его часть; во второмъ, наоборотъ, счастіе составляетъ главное понятіе, добродѣтель его составную часть. Точно такъ же въ моральной философіи древнихъ противустоятъ другъ другу *стоическое* и *эпикурейское* ученія о нравственности. Противоположность этихъ ученій имѣетъ общую точку отправленія въ томъ способѣ, какъ каждое изъ нихъ понимаетъ отношеніе добродѣтели и счастія. Оба ученія понимаютъ это отношеніе какъ тожество, соединеніе добродѣтели и счастія какъ логическое или аналитическое единство. Въ этомъ пониманіи коренится общее этимъ ученіямъ заблужденіе, ложное догматическое предположеніе. Добродѣтель и счастіе по *происхожденію* различны. Источникъ добродѣтели — чистая воля (чистый разумъ), источникъ счастія—желаніе (эмпирическая воля); первая—чистое, послѣднее—эмпирическое понятіе. Поэтому соединеніе обоихъ, если оно вообще возможно, можетъ быть только *синтетическимъ единствомъ*.

2) Причинная связь добродѣтели и счастія.

Необходимое соединеніе разнородныхъ понятій есть (не тожество, а) *причинность*. Пусть оба понятія будутъ А и В, тогда ихъ необходимое соединеніе представляетъ два случая: или А причина В, или В причина А. Слѣдовательно, если понятіе высочайшаго блага, согласно съ этимъ, должно быть опредѣлено какъ синтетическое единство добродѣтели и счастія, то возможны два слѣдующія сужденія: «*добродѣтель есть причина счастія, или счастіе есть причина добродѣтели.*»

Причинная связь познаваема лишь настолько, насколько она эмпирическая, насколько она связуетъ объекты опыта. Счастіе есть объектъ опыта, добродѣтель нѣтъ. Поэтому нельзя утверждать (познать) ни того, что добродѣтель причина, ни того, что она слѣдствіе счастія. Какъ познавательныя сужденія, оба сужденія невозможны. По основоположеніямъ чистаго разсудка причина эмпирическаго явленія сама должна быть эмпирическою. Если судить по этой логикѣ, то добродѣтель, чистое моральное настроеніе, не можетъ быть причиною внѣшняго состоянія счастія. Та же логика не допускаетъ того, чтобы добродѣтель была слѣдствіемъ счастія. Такимъ образомъ, по началамъ естественнаго разсудка оба утвержденія должны быть одинаково отвергнуты. Но если предположить, что по высшимъ основаніямъ была бы мыслима причинная связь между добродѣтелью и счастіемъ, между моральными и эмпирическими состояніями, то по *моральнымъ основаніямъ ни въ какомъ случаѣ* эмпирическое состояніе не могло бы быть причиною моральнаго. Тогда нравственность имѣла бы эмпирическое основаніе, тогда ея внутреннимъ мотивомъ былъ бы эгоизмъ, слѣдовательно нравственность, какъ нравственность, была бы уничтожена. Оба утвержденія противорѣчатъ основоположеніямъ чистаго разсудка; второе противорѣчитъ, кромѣ того, основоположеніямъ морали, ибо оно основывается на принципѣ гетерономіи.

Поэтому вся задача заключается въ слѣдующемъ соображеніи. Практическій разумъ требуетъ понятія высочайшаго блага. Понятіе высочайшаго блага требуетъ единства добродѣтели и счастія. Это единство или аналитическое или синтетическое, или тожество или причинность. Оно *не* есть аналитическое (тожество). Слѣдовательно оно можетъ быть только синтетическимъ. Слѣдовательно, если есть высочайшее благо, то добродѣтель должна быть или причиною или слѣдствіемъ счастія. И то и другое невозможно. Слѣдовательно высочайшее благо не есть и причинная связь добродѣтели и счастія. Такимъ образомъ для этого понятія не остается ни одного мыслимаго случая. А если высочайшее благо не мыслимо, гдѣ же возможность практическаго разума, гдѣ возможность ученія о нравственности вообще? Понятіе высшаго блага опирается на два случая, которые относятся между собою какъ тезисъ и антитезисъ. Вотъ *антиномія* практическаго разума. *Ни то, ни другое* изъ этихъ двухъ положеній не можетъ быть утверждаемо; оба оказываются невоз-

можными. Вотъ *дилемма* практическаго разума; въ этой дилеммѣ находится понятіе высочайшаго блага, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самъ практическій разумъ. Какимъ образомъ можетъ быть разрѣшена эта антиномія, эта дилемма? (*)

II. *Разрѣшеніе антиномій.*

1) Добродѣтель какъ причина счастія.

Единственно возможный путь къ разрѣшенію уже обозначенъ. Дознано, что вмѣстѣ съ нравственнымъ закономъ существуетъ способность практическаго разума. Дознано, что съ этою способностью необходимо связано понятіе высочайшаго блага. Это понятіе *необходимо должно* быть мыслимо. Оно должно быть мыслимо какъ причинная связь добродѣтели и счастія. Чтобы добродѣтель была *слѣдствіемъ* счастія, *ни въ какомъ случаѣ* не возможно; противъ этого *всѣ* основанія, и логическія и нравственныя, и спекулятивный и практическій разумъ. Что добродѣтель напротивъ *причина* счастія, этого хотя нельзя понять или объяснить изъ основаній спекулятивнаго разума, но практическій разумъ не выставляетъ возраженія противъ *такого* пониманія. Слѣдовательно, если мы тщательно взвѣсимъ оба положенія, на которыхъ основывается понятіе высочайшаго блага, то увидимъ, что вѣсы склоняются на одну сторону; если которое-нибудь изъ этихъ положеній должно быть признано, то рѣшеніе несомнѣнно склонится въ ту сторону, гдѣ добродѣтель признается *причиною* счастія. Для понятія высочайшаго блага это единственно возможный случай.

Такое пониманіе необходимо. Конечно и эта причинная связь не познаваема, но она мыслима. Она такъ же мыслима, какъ свобода, какъ умопостигаемый характеръ. Она мыслима по тѣмъ же причинамъ, какъ и эти понятія. И нетолько мыслима добро-

(*) Тамъ же. № 1. S. 233—4.

дѣтель, какъ причина счастія; она *необходимо должна* быть такъ мыслима, подобно тому, какъ свобода должна быть представляема причиною эмпирическихъ дѣйствій, умопостигаемый характеръ причиною эмпирическаго. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, если привести ихъ къ одному знаменателю, дѣло идетъ объ умопостигаемой причинности, именно о томъ, что нѣчто умопостигаемое мыслится какъ причина эмпирическаго. Спекулятивный разумъ воспрещаетъ *познаваемость* этой причинной связи; онъ допускаетъ ея *мыслимость*: эта мыслимость предписывается практическимъ разумомъ. По основаніямъ спекулятивнаго разума эта причинная связь не познаваема, однакожъ мыслима. Она необходимо должна быть мыслима по основаніямъ практическаго разума. (*)

2) Приматъ практическаго разума.

Это разрѣшеніе установляетъ въ тоже время истинное отношеніе между спекулятивнымъ и практическимъ разумомъ. И тотъ и другой суть способности чистаго разума, слѣдовательно оба одинаково первоначальны, оба одинаково апріорны. Функція спекулятивнаго разума есть познаніе, практическаго—воля; объектъ познанія—чувственный міръ, продуктъ воли—нравственный міръ. Спекулятивный разумъ имѣетъ въ виду *природу*, практическій *свободу*; законъ природы *механическій*, законъ свободы *моральный*. Если эти опредѣленія относятся между собою какъ тезисъ и антитезисъ, тогда они образуютъ антиномію, исключаютъ другъ друга, тогда спекулятивный и практическій разумъ относятся между собою какъ соподчиненные виды, какъ противорѣчащія положенія, тогда разумъ не образуетъ единства, цѣлаго, а находится въ противорѣчіи съ самимъ собою. Въ продолженіе критическаго изслѣдованія мы встрѣчались съ этою антиноміею во всѣхъ ея проявленіяхъ и вездѣ разрѣшали ее.

(*) Тамъ же. № II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. S. 234—40.

Теперь она предъ нами въ основной своей формѣ и требуетъ разрѣшенія въ самомъ своемъ корнѣ. Природа и свобода, чувственный и умопостигаемый міръ, эмпирическое и умопостигаемое не соподчинены взаимно, не находятся въ одной и той же области, напротивъ умопостигаемое должно быть мыслимо какъ послѣдняя причина эмпирическаго. Этого требуетъ практическій разумъ. Спекулятивный разумъ не можетъ понять этой причинной связи, но не можетъ и отрицать ее; онъ отрицаетъ ея познаваемость, но допускаетъ ея мыслимость; слѣдовательно онъ не можетъ противиться требованію практическаго разума, а принужденъ *принять* его, слѣдовательно *повиноваться* предписанію практическаго разума. Слѣдовательно его отношеніе къ практическому разуму не соподчиненіе, а подчиненіе. Отношеніе практическаго разума къ спекулятивному есть, какъ выражается Кантъ, «*приматъ*». Какъ умопостигаемое относится къ эмпирическому, свобода къ природѣ, такъ долженъ относиться практическій разумъ къ спекулятивному: не какъ нѣчто однородное и соподчиненное, не какъ обусловленное и зависимое, но (единственное отношеніе, которое остается) какъ то, отъ чего зависитъ самъ спекулятивный разумъ. Это отношеніе Кантъ называетъ «приматомъ чистаго практическаго разума». И этотъ приматъ составляетъ послѣднее разрѣшеніе той антиноміи, съ которою мы встрѣчались и въ области спекулятивнаго и практическаго разума, въ понятіяхъ міра и высочайшаго блага, и которую свели наконецъ на первоначальный антагонизмъ обѣихъ способностей разума. Результатъ, выраженный въ короткихъ словахъ, будетъ таковъ: разсудокъ и воля не суть однородныя способности, стоящія на ряду одна съ другой, напротивъ между ними существуетъ отношеніе зависимости; но не разсудокъ производитъ волю, какъ думали догматическіе метафизики, а, наоборотъ, отъ воли зависитъ разсудокъ. (*)

(*) Тамъ же. № III. Von dem Primat der r. pr. Vern. in ihrer Verbindung mit der speculativen, S. 240—3.

III. *Постулаты практическаго разума.*

Предметы практическаго разума отличаются отъ предметовъ спекулятивнаго разума тѣмъ, что они не даны, а заданы. Они объекты не познанія, а воли. О нихъ нельзя сказать, что они *есть*, а нужно сказать, что они *должны быть*. Ихъ дѣйствительность состоитъ не въ опытѣ, который ихъ воспринимаетъ, а въ волѣ, которая ихъ осуществляетъ. Они составляютъ задачи, требующія рѣшенія, не случайныя, которыя могутъ быть и не даны, а необходимыя, нераздѣльно связанныя съ разумомъ.

Высочайшее благо должно быть осуществлено не какъ средство для какой-нибудь цѣли, а какъ высочайшая и безусловная цѣль самаго разума. Слѣдовательно *безусловно* необходимо, чтобы эта цѣль была осуществлена. Эта необходимость есть необходимость *моральная*, а не естественно законная. Осуществленіе высочайшаго блага морально необходимо. Слѣдовательно морально необходимо и существованіе условій, *при которыхъ лишь* можетъ быть осуществлено высочайшее благо. Кто желаетъ вещи, тотъ долженъ желать и условій, безъ которыхъ вещь невозможна.

Высочайшее благо есть нравственная цѣль, которая не можетъ быть осуществлена безъ нравственной способности, совершенно независимой отъ механизма естественныхъ причинъ, т. е. безъ способности *свободы*.

1) Безсмертіе души.

Высочайшее благо соединяетъ съ совершеннѣйшею нравственностью совершеннѣйшее счастіе. И именно такъ, что за нравственностью слѣдуетъ счастіе. Слѣдовательно верховное условіе высочайшаго блага — совершенная добродѣтель. Нравственность есть душевное настроеніе, сообразное съ обязанностью. Совершеннѣйшая нравственность есть совершенно ясное душевное на-

строеніе, вполнѣ свободное отъ эгоистическихъ побужденій чувственной природы. Оно было бы не вполнѣ свободно, еслибы должно было страшиться вліянія и искушенія съ ихъ стороны. Оно должно быть свободно и отъ обольщенія. Въ состояніи такой свободы воля болѣе нежели добродѣтельна, она *свята*. Добродѣтель есть напряженная борьба съ влеченіемъ, побѣда, одержанная надъ влеченіемъ. Вслѣдствіе постоянныхъ вліяній земной жизни, которая не можетъ освободиться отъ чувственныхъ побужденій, борьба между обязанностью и влеченіемъ требуетъ постояннаго возобновленія; здѣсь нѣтъ окончательной, постоянной побѣды; абсолютная ясность душевнаго настроенія, первое необходимое условіе для осуществленія высочайшаго блага, недостижима въ земной жизни. Она вообще не можетъ быть достигнута ни въ какое ограниченное время. Рѣшеніе этой нравственной задачи возможно только въ *вѣчности*. Слѣдовательно высочайшее благо, если оно должно быть осуществлено человѣческою волею, требуетъ безконечнаго продолженія человѣческаго существованія, т. е. *безсмертія души*. (*)

2) бытіе Бога.

Высочайшее благо состоитъ въ совершенномъ счастіи въ силу совершенной нравственности. *Святость* должна имѣть необходимымъ слѣдствіемъ *блаженство*. Счастіе должно быть пропорціонально нравственности. Нравственность состоитъ лишь въ *душевномъ настроеніи*. Счастіе относится ко всему состоянію жизни, которое въ свою очередь составляетъ часть всецѣлаго состоянія міра. Душевное настроеніе относится лишь къ закону. Законъ не обѣщаетъ намъ счастія, не касается самъ собою внѣшняго порядка вещей. Однакожъ между *душевнымъ настроеніемъ* и *міровымъ порядкомъ* должна быть необходимая связь,— гармонія, въ которой состояніе міра и состояніе жизни сообра-

(*) Тамъ же. IV. Die Unsterblichkeit der Seele и т. д. S. 243—5.

зуются съ моральнымъ настроеніемъ. Эта связь должна существовать. Слѣдовательно должно существовать и условіе, при которомъ единственно возможна такая связь. Это условіе не можетъ заключаться въ насъ; мы не творили міра и природы, слѣдовательно и не сотворили ихъ такъ, чтобы они въ своемъ ходѣ согласовались съ моральнымъ настроеніемъ. Этимъ условіемъ можетъ быть только сама *причина міра*, *такая* міровая причина, которая дѣйствуетъ согласно съ моральнымъ настроеніемъ, слѣдовательно разумная міровая причина, моральный виновникъ міра, однимъ словомъ *Богъ*, въ которомъ соединяются мудрость, святость, блаженство. Безъ безсмертія нравственное совершенство, ведущее къ блаженству, недостижимо. Безъ Бога невозможно такое устройство міра, въ которомъ изъ нравственности происходитъ счастіе. Осуществлять высочайшее благо значитъ: 1) стремиться къ моральному совершенству, 2) достигать его, 3) дѣлаться чрезъ то достойнымъ блаженства и участвовать въ немъ, какъ необходимомъ слѣдствіи совершенной добродѣтели. Безъ *свободы* невозможно стремленіе къ моральному совершенству, безъ *безсмертія души* его достиженіе; безъ *Бога* мы не можемъ ясностью душевнаго настроенія достигать счастія такой же мѣры. (*)

IV. *Разумная вѣра. Практическій разумъ и религія. Моральная теологія.*

Итакъ, *моральный разумъ* образуетъ понятіе высочайшаго блага и требуетъ его осуществленія. Тотъ же разумъ требуетъ необходимаго осуществленія тѣхъ условій, при которыхъ единственно возможно осуществленіе высочайшаго блага. Онъ требуетъ способности свободы, безсмертія души, бытія Бога. Онъ утверждаетъ дѣйствительность этой идеи, потому что она необходима для осуществленія высочайшаго блага. Это утвержденіе

(*) Тамъ же. V. Das Dasein Gottes u. s. f. S. 245—54.

есть не познавательное сужденіе, не теоретическое положеніе, а моральное требованіе, практическій *постулатъ*. Осуществленіе высочайшаго блага составляетъ нашу высшую цѣль. Принять условія, при которыхъ можетъ быть рѣшена эта высшая задача, есть необходимая *потребность* нашего разума. Утвержденія, основывающіяся на такой *потребности разума*, суть постулаты. Мы постулируемъ въ этомъ смыслѣ способность свободы, безсмертіе души, бытіе Бога. Потребности не обязанности. Обязанность состоитъ только въ моральномъ дѣйствіи. Можно поступать морально, не принимая какихъ-нибудь опредѣленныхъ положеній ни теоретически, ни практически, ни утвердительно, ни отрицательно. Нѣтъ обязанности вѣрить или не вѣрить чему-нибудь. Существуетъ только одна обязанность — поступать морально. Если съ такою обязанностью связаны извѣстныя предположенія или вѣрованія, то не обязанность основывается на вѣрѣ, а наоборотъ вѣра на обязанности.

Означенные постулаты моральнаго разума суть убѣжденія, вытекающія не изъ обязанности, а изъ потребности. Но эта потребность имѣетъ своимъ основаніемъ не случайную склонность или охоту, а самое устройство моральнаго разума, и потому она, какъ этотъ разумъ, всеобща и необходима. Если поэтому Виценманнъ возражалъ критическому философу, что потребность извѣстнаго объекта не можетъ быть основаніемъ убѣжденія въ дѣйствительности этого объекта, то онъ былъ правъ относительно всѣхъ потребностей склонности, а Кантъ былъ правъ, когда исключалъ изъ этого свои постулаты. Ибо эти постулаты суть потребности не склонности, а разума. (*)

Какъ необходимъ и всеобщъ самый разумъ, такъ необходимы и всеобщи его потребности и постулаты, основывающіеся на этихъ потребностяхъ. А такъ какъ подъ *объективною реальностью*, въ смыслѣ критической философіи, мы разумѣемъ ни что иное, какъ необходимое и всеобщее значеніе чего-нибудь, то въ этомъ смыслѣ и постулаты практическаго разума, безсмертіе, свобода, Богъ, имѣютъ право на объективную реальность.

(*) Тамъ же. VIII. S. 268.

Здѣсь приматъ практическаго разума обнаруживается во всемъ полномочіи. Практическій разумъ рѣшаетъ то, чего спекулятивный разумъ не въ силахъ былъ рѣшить. Спекулятивный разумъ не могъ ни утверждать, ни отрицать дѣйствительность (объективную реальность) идей; онъ могъ только доказать, что эта реальность никогда не можетъ быть ни дознана, ни доказана раціональнымъ путемъ; онъ могъ только опровергнуть доказательства, приведенныя въ ихъ пользу. Мы видѣли, что для спекулятивнаго разума идеи были предѣлами, чрезъ которые онъ не могъ перешагнуть, неразрѣшимыми *задачами*. Эти задачи разрѣшаетъ практическій разумъ. Онъ разрѣшаетъ ихъ положительнымъ образомъ. Положительное разрѣшеніе ихъ составляютъ *постулаты*.

Въ смыслѣ спекулятивнаго разума нельзя было познать постоянства, а слѣдовательно и безсмертія души. Всѣ доказательства, имѣвшія эту цѣль, оказались паралогизмами. Практическій разумъ доказываетъ безсмертіе. Доказательство его моральное. Онъ принужденъ необходимо *постулировать* безсмертіе. То же относится къ свободѣ и къ бытію Бога. Мы видѣли, что въ спекулятивномъ разумѣ свобода остается проблематическою; въ практическомъ она становится категорическою. Въ спекулятивномъ разумѣ бытіе Бога есть идеалъ; въ практическомъ этотъ идеалъ становится реальностью.

Постулаты не суть познавательныя сужденія. Они суть убѣжденія, вытекающія изъ потребности разума, а не изъ понятій разсудка. Какъ разсудочныя знанія, они были бы теоретическими догматами, объясненіями природы и сущности вещей. Какъ такія объяснительныя теоріи они ни что иное какъ шаткія, неосновательныя, недостаточныя гипотезы, безъ настоящаго научнаго достоинства, безъ всякой достовѣрности. Относительно способности свободы, безсмертія души, бытія Бога мы не имѣемъ никакой другой, кромѣ *моральной достовѣрности*. Эта достовѣрность не есть разсудочное познаніе, слѣдовательно не есть вѣдѣніе; она есть не одна лишь приблизительная, но совершен-

ная достовѣрность; слѣдовательно не одно лишь мнѣніе, но убѣжденіе; она есть *вѣра*, такая вѣра, которая основывается на практическомъ разумѣ; слѣдовательно *чистая разумная вѣра*, или *практическая вѣра*. Предметъ этой вѣры вѣчная жизнь и Богъ, какъ моральный виновникъ и законодатель міра. Слѣдовательно въ духѣ этой вѣры нравственные законы могутъ считаться божественными заповѣдями. Такимъ образомъ обязанности становятся объектами вѣры. Обязанность, какъ мотивъ воли, составляетъ содержаніе и характеръ *нравственности*; обязанность, какъ предметъ вѣры (какъ божественная заповѣдь), составляетъ содержаніе *религіи* въ предѣлахъ одного разума. Вотъ точка, на которой становятся понятными различіе и связь моральнаго и религіознаго настроенія души, на которой изъ практическаго разума вытекаетъ религія, а ученіе нравственности переходитъ въ философію религіи. Не вѣра становится содержаніемъ обязанности, а обязанность содержаніемъ вѣры. Не нравственное значеніе обязанностей обусловливается религіознымъ, а наоборотъ. Онѣ не потому обязанности, что божественныя заповѣди, а въ нихъ вѣруютъ какъ въ божественныя заповѣди, потому что онѣ суть обязанности. Когда ученіе о нравственности зависитъ отъ вѣроученія, то такое ученіе о нравственности будетъ теологической моралью. Когда напротивъ вѣроученіе зависитъ отъ ученія о нравственности, то такое вѣроученіе будетъ *моральной теологіей*. Уже отсюда видно, что критическая философія ни въ какомъ случаѣ не можетъ допустить теологической морали, а допускаетъ только моральную теологію. (*)

V. *Методологія. Нравственное воспитаніе.*

Основныя задачи ученія о нравственности разрѣшены. Оба фактора, произведеніе которыхъ составляетъ нравственность,

(*) Тамъ же. VI. Ueber die ***Postulate*** der r. pr. Vern. überhaupt. S. 254—6. № VII. Wie eine ***Erweiterung*** der r. V. in prakt. Absicht u. s. f. S. 257—66. № VIII. Von Fürwahrhalten aus einem ***Bedürfniss*** der r. V. S. 266—70.

выяснены и установлены въ ихъ первоначальности: нравственный законъ и чистая воля, понятіе обязанности и способность исполненія обязанности. Краеугольный камень всей кантовской морали лежитъ въ понятіи обязанности. Для того, чтобы въ критикѣ практическаго разума господствовала та же архитектоника, какъ и въ критикѣ чистаго, необходимо къ элементарному ученію прибавить еще методологію. Методъ есть научная форма, научный способъ изложенія. Методологія практической философіи спрашиваетъ: какимъ правильнымъ способомъ можно изложить понятіе обязанности? Этотъ вопросъ имѣетъ практическое значеніе, потому требуетъ практическаго отвѣта. Единственная форма, соотвѣтствующая обязанности, единственный видъ, въ которомъ дѣйствительно выражается обязанность, есть душевное настроеніе согласное съ обязанностью, нравственный характеръ. Образованіе такого душевнаго настроенія, такого характера составляетъ задачу моральнаго образованія, нравственнаго воспитанія. Чего требуетъ методологія въ критикѣ практическаго разума, то̀ совершаетъ не философія, а *педагогика*. Правильное моральное образованіе составляетъ высшее дѣло педагогики. Кантъ въ этомъ мѣстѣ начерталъ для нравственной педагогики планъ, какого требуетъ духъ его философіи. Человѣческая природа должна быть сдѣлана моральною, обязанность во всей своей строгости и чистотѣ оживлена и возбуждена въ душевномъ настроеніи. Поэтому прежде всего требуется образовать моральный смыслъ въ обсужденіи человѣческихъ дѣйствій. Пусть каждый поступокъ цѣнится только по его моральному достоинству. Пусть моральное достоинство обсуждается и признается только по мѣрилу обязанности. Пусть человѣкъ сперва выучится, обсуждая чужіе поступки, отличать по возможности строго и точно нравственное побужденіе отъ эгоистическихъ мотивовъ, для того, чтобы различать ихъ такъ же точно и добросовѣстно въ своемъ собственномъ дѣйствованіи и никогда не убѣждать себя въ томъ, что эгоизмъ, какъ бы тонокъ и глубоко скрытъ онъ ни былъ, можетъ когда-нибудь поступать морально. Въ такомъ различеніи нравственныхъ побужденій пусть упражняется моральное сужденіе, и чрезъ то возбуждается моральный смыслъ, пока измѣрять

себя и другихъ мѣриломъ обязанности не сдѣлается наконецъ второю природою человѣка. Пусть каждый поступокъ цѣнится только по своей сообразности съ обязанностью. Пусть поступокъ, соотвѣтствующій обязанности, никогда не считается превышающимъ мѣру человѣческой природы, какъ будто онъ совершенно особенная заслуга, или даже *выше всякой заслуги*. Онъ только правиленъ. Если онъ совершонъ во имя обязанности, а не по какой другой причинѣ, то онъ таковъ, какимъ долженъ быть. Пусть педагогъ одобряетъ нравственный образъ дѣйствованія, но не облагораживаетъ его. Толки о такъ-называемыхъ *благородныхъ* поступкахъ не ясны и вредны, они отклоняютъ моральный смыслъ отъ прямаго пути и приводятъ его къ тщеславію, вмѣсто того, чтобы укрѣплять его въ простомъ, согласномъ съ обязанностью душевномъ настроеніи. Пусть педагогъ точно изслѣдуетъ поступки, а не удивляется имъ преждевременно, не возбуждаетъ бѣглаго энтузіазма и порывистыхъ, въ одинъ и тотъ же моментъ приходящихъ и уходящихъ чувствъ, которыя въ самомъ благопріятномъ случаѣ — только добрыя возбужденія, а не дѣлаются постояннымъ душевнымъ настроеніемъ. Нѣтъ ничего хуже какъ превращать здравый моральный смыслъ въ чувствительную мечтательность. Это очень легко, но и совершенно безполезно и безплодно; это скорѣе вредно. Ибо чрезъ это самое моральный смыслъ лишается всей той твердости, увѣренности, ясности, къ которымъ должно пріучать его и безъ которыхъ онъ никогда не будетъ имѣть зрѣлости и жизненности, т. е. имѣть силы для дѣятельности.

Бываютъ примѣры, въ которыхъ добродѣтель и соотвѣтствующее обязанности душевное настроеніе олицетворяются такъ сказать образно. Пусть нравственное воспитаніе пользуется такими примѣрами, выставляетъ ихъ въ надлежащемъ и яркомъ свѣтѣ, чтобы они плодотворно свѣтили питомцу и возвышали его душу. Добродѣтель является тѣмъ чище, чѣмъ больше и тяжелѣе жертвы, приносимыя во имя ея. Исполненіе обязанности легко, когда оно ничего не стоитъ. Не великое дѣло пренебрегать во имя обязанности наградою, которую приноситъ противный обязанности поступокъ. Труднѣе переносить ради

обязанности невыгоды, соединенныя съ поступкомъ, соотвѣтствующимъ обязанности. И чѣмъ тяжелѣе, чѣмъ чувствительнѣе эти невыгоды, чѣмъ больнѣе онѣ сердцу, тѣмъ чище добродѣтель, выходящая изъ такой борьбы. Настоящая, испытанная добродѣтель является въ *страданіи*. Здѣсь-то находятся рѣдкіе, возвышающіе душу примѣры, которые должно ставить образцомъ для зрѣющаго моральнаго смысла. Въ этомъ торжествѣ надъ природою человѣкъ обнаруживаетъ себя въ своемъ нравственномъ достоинствѣ, въ моральной свободѣ своего духа. (*)

VI. *Естественный законъ и нравственный законъ.*

Человѣкъ въ одно и тоже время членъ чувственнаго и умопостигаемаго міра. Чувственный міръ есть его предметъ, нравственный міръ его продуктъ. Первый составляетъ задачу человѣческаго познанія, второй задачу человѣческой воли. Тамъ открывается поприще для спекулятивнаго разума, здѣсь для практическаго. Воля независима отъ познанія, подобно тому, какъ нравственный законъ независимъ отъ естественнаго. Однако въ извѣстномъ отношеніи познаніе самого чувственнаго міра можетъ имѣть благопріятное вліяніе на нашу моральную способность. Нравственный законъ подавляетъ человѣческій эгоизмъ, чувственное себялюбіе. Если есть естественный законъ, относительно котораго человѣкъ, въ качествѣ живаго существа, является самому себѣ безконечно малымъ, то познаніе его дѣйствуетъ аналогически съ нравственнымъ закономъ на человѣческое самочувствіе. Что унижаетъ насъ въ качествѣ чувственныхъ существъ, то возвышаетъ насъ къ качествѣ существъ духовныхъ. *Такимъ* унижающимъ и *такимъ* возвышающимъ образомъ дѣйствуетъ на человѣческую природу чувственный міръ въ своей громадности, неизмѣримое мірозданіе, созерцаніе тверди небесной и познаніе

(*) Kritik der pr. Vern. II Theil. *Methodenlehre*. S. 273 — 87. Ср. мое сочиненіе: «*Schiller als Philosoph*». № V, S. 34 — 60. Ср. ниже гл. VII. № VIII.

ея вѣчныхъ законовъ. «Двѣ вещи,» говоритъ Кантъ, «наполняютъ душу постоянно новымъ и возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, и тѣмъ сильнѣе, чѣмъ чаще и внимательнѣе ими занимается мышленіе: *звѣздное небо надо мною и моральный законъ во мнѣ*. Первый видъ, видъ безчисленнаго множества міровъ почти уничтожаетъ мое значеніе, какъ *животнаго существа*, которое, пробывъ короткое время (неизвѣстно какимъ образомъ) одареннымъ жизненною силою, должно возвратить планетѣ (одной точкѣ въ мірозданіи) матерію, изъ которой оно возникло. Послѣдній видъ напротивъ возвышаетъ мое достоинство какъ *разумнаго существа*, безконечнаго въ силу моей личности, въ которой моральный законъ открываетъ мнѣ жизнь, независимую отъ животности, даже отъ всего чувственнаго міра, насколько это можно усмотрѣть по крайней мѣрѣ изъ цѣлесообразнаго опредѣленія моего бытія этимъ закономъ, опредѣленія, которое не ограничено условіями и предѣлами этой жизни, а простирается въ безконечность.»

ГЛАВА ПЯТАЯ.

УЧЕНІЕ О ПРАВѢ. ЧАСТНОЕ ПРАВО.

Человѣческій разумъ есть источникъ двоякаго законодательства, естественнаго и нравственнаго. Разсудокъ есть законодатель природы, воля или практическій разумъ есть законодатель свободы. Каждый законъ, какъ такой, есть выраженіе чуждой всякихъ исключеній необходимости, но самая эта необходимость бываетъ различна, смотря по природѣ закона. Иное дѣло—механическая, иное—моральная необходимость. Законы природы *необходимо* выполняются. Законы свободы *должны* быть выполнены. Эти законы имѣютъ силу для способности, которую они могутъ не насильственно принуждать, а только *обязывать*. Слѣдовательно они могутъ и не быть выполнены. Измѣненія и событія, совершающіяся въ природѣ, всегда закономѣрны. Человѣческіе же поступки не всегда: они могутъ и согласоваться и не согласоваться съ нравственнымъ закономъ. Въ первомъ случаѣ они закономѣрны или согласны съ обязанностью. Но такъ какъ закономѣрныя дѣйствія свободны или произвольны, то нужно различать, изъ какихъ побужденій исполняется ими законъ. Поступокъ можетъ быть закономѣренъ, хотя побужденіе его и не бу-

детъ таково. Въ этомъ случаѣ законъ есть только содержаніе, а отнюдь не форма и внутренній смыслъ поступка; въ этомъ случаѣ согласіе между закономъ и поступкомъ чисто внѣшнее. Если поступокъ исполняетъ законъ только внѣшнимъ образомъ, изъ какихъ бы то ни было побужденій, то онъ не болѣе, какъ *легаленъ.* Если же онъ исполняетъ законъ ради закона, единственно изъ уваженія къ закону, то онъ *мораленъ.* Различіе между легальностью и моральностью мы уже прежде вывели и объяснили изъ понятія закона свободы или нравственнаго закона. Здѣсь ученіе о нравственности раздѣляется на двѣ различныя области, которыя мы должны подвергнуть ближайшему изслѣдованію, чтобы завершить систему моральной философіи.

I. *Обязанности права и обязанности добродѣтели.*

Нравственные законы всегда одни и тѣ же, но законодательство ихъ раздѣляется на внѣшнее и внутреннее: на такое, которое касается только внѣшняго поступка, не обращая вниманія на его настроеніе и побужденіе, и на такое, которое беретъ въ разсчетъ и душевное настроеніе. Первое—*юридическое*, а второе—*моральное* законодательство. Законы свободы всѣ вообще суть обязанности. Моральное исполненіе обязанности всегда требуетъ согласнаго съ обязанностью настроенія. Но есть обязанности (законы свободы), которыя могутъ и должны быть исполняемы внѣшнимъ образомъ, независимо отъ настроенія душевнаго; есть также обязанности, исполненіе которыхъ возможно единственно при посредствѣ душевнаго настроенія. Другими словами: извѣстныя обязанности могутъ быть исполняемы посредствомъ легальнаго образа дѣятельности, а другія посредствомъ моральнаго. Сохраненіе заключеннаго договора есть обязанность. Любовь къ ближнему тоже—обязанность. Но первую обязанность можно исполнить легально (независимо отъ душевнаго настроенія), послѣднюю напротивъ только морально, только при посредствѣ душевнаго настроенія. Перваго рода обязанности мы можемъ назвать *юридическими*, а послѣдняго рода—*обязанностями добродѣтели.* Такимъ образомъ, метафизика нравовъ раздѣляется на ученіе о правѣ и добродѣтели, или, какъ называетъ эти части Кантъ для сохраненія сходства съ заглавіемъ своей натурфилософіи, на «метафизическія начальныя основанія ученія о правѣ и добродѣтели.» (*)

Принципъ всего кантовскаго ученія о нравственности заключается въ законѣ и способности свободы. Безъ этой способности нѣтъ никакой обязательности, а безъ послѣдней нѣтъ ни правъ, ни добродѣтелей. Это Кантъ вполнѣ-опредѣленно высказалъ уже прежде, въ своемъ разборѣ детерминистическаго нравственнаго ученія Шульца. (**)

II. *Раціональное и положительное ученіе о правѣ.*

1) понятіе права.

Займемся вопервыхъ *ученіемъ о правѣ.* Какъ всякое наше познаніе, вообще оно раздѣляется на чистую и эмпирическую, на раціональную и историческую науку права. Перваго рода наука есть философская, втораго—спеціально ученая. Законовѣдѣніе имѣетъ своимъ предметомъ положительныя опредѣленія, постановленныя законодательствомъ и признанныя за законныя въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстное время, — *положительное* право, возникшее при извѣстныхъ историческихъ условіяхъ. Когда спрашиваютъ, что̀ при данныхъ условіяхъ *согласно съ правомъ*, отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ единственно эмпирическое законовѣдѣніе. Раціональное ученіе о правѣ предлагаетъ иной вопросъ: *что такое право?* Здѣсь мы будемъ имѣть дѣло исключительно съ раціональными понятіями о правѣ.

Раціональное или естественное право основывается единствен-

(*) *Die Metaphysik d. Sitten.* I. Th. Met. Anfgsgrd. d. Rechtslehre. Einleitung. III. Bd. V. S. 17 flgd.

(**) Recension von Schulz's Versuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. 1783. Bd. V. S. 337 flgd.

но на разумѣ. Какимъ образомъ изъ практическаго разума, изъ способности свободы вытекаетъ право? Личная свобода, разсматриваемая формально, есть произволъ, способность отдѣльнаго лица поступать по собственному благоусмотрѣнію, насколько въ данномъ случаѣ простирается его сила. Въ этомъ заключается полная возможность того, что сферы свободы различныхъ лицъ будутъ взаимно сталкиваться въ дѣятельности, враждебно относиться другъ къ другу, нарушать и уничтожать правильное совмѣстное существованіе, и чрезъ это свободу каждаго отдѣльнаго лица. Поэтому законъ свободы, если только онъ не хочетъ впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою, требуетъ, чтобы произволъ каждаго лица сталъ въ строго опредѣленныя границы къ произволу другаго лица, чтобы никто не нарушалъ свободы другаго. Такимъ образомъ личная свобода въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ какъ бы окружена опредѣленною нитью, въ чертѣ которой она наполняетъ и занимаетъ безопасную сферу. Эта сфера есть ея право; признаніе и охраненіе чужой свободы есть ея обязанность. Безъ этой обязанности нѣтъ права, безъ права нѣтъ свободы. Только въ такой формѣ свобода согласуется сама съ собою. Вотъ почему свобода должна требовать юридическаго закона. Право есть необходимый постулатъ практическаго разума. Кантовское опредѣленіе права таково: «право есть совокупность условій, при которыхъ произволъ одного можетъ существовать совмѣстно съ произволомъ другаго, по всеобщему закону свободы.» (*)

2) право и принужденіе.

Отсюда видно, каково будетъ разумное пониманіе права. Право есть *отношеніе*, возможное только между *лицами*, — *взаимное* отношеніе, — потому что каждая сторона имѣетъ въ отношеніи къ другой и права и обязанности; это юридическое отношеніе есть чисто *внѣшнее*; стороны этого отношенія составляетъ не

(*) Metaph. Anfgsgr. d. Rechtslehre. § A. B. S. 29—30.

душевное настроеніе, а произволъ лицъ; я не имѣю права на то, чтобы кто-нибудь другой имѣлъ въ отношеніи ко мнѣ такое или иное чувство, такое или иное настроеніе; я имѣю только право требовать ограниченія произвола другаго лица настолько, чтобы онъ насильственно не вторгался въ сферу моей свободы и не нарушалъ ея. Здѣсь все равно, изъ какого бы настроенія ни вытекала эта обязанность: внутреннія побужденія здѣсь вовсе не входятъ въ разсмотрѣніе. Моральный законъ требуетъ, чтобы юридическая обязанность была исполнена потому, что она обязанность, а не по какому-либо иному побужденію; юридическій законъ не предъявляетъ *такого* требованія; онъ довольствуется однимъ внѣшнимъ исполненіемъ.

Законъ свободы предписываетъ совершенно строгое и точное исполненіе права, и съ такою же строгостью запрещаетъ нарушеніе права, или неправду. Если согласно требованію практическаго разума, законъ свободы долженъ имѣть безусловную силу, то нужно, чтобы существовала возможность устранить всякое препятствіе, встрѣчающееся ему, — вынудить исполненіе права, обезсилить правонарушеніе или неправду, возстановить право во всѣхъ случаяхъ нарушенія. Внѣшнія дѣйствія, вслѣдствіе ихъ осязаемой природы, могутъ быть *вынуждаемы*; они необходимо должны быть такими въ интересѣ права; еслибы они не были такими, то правомѣрные поступки могли бы быть не совершаемы, правонарушенію былъ бы предоставленъ свободный просторъ; никого нельзя было бы обязать къ такимъ поступкамъ и никто не былъ бы въ правѣ ихъ требовать. Право въ такомъ случаѣ было бы безсильнымъ, пустымъ словомъ; законъ свободы не имѣлъ бы никакого значенія. Право, если только оно на самомъ дѣлѣ должно быть правомъ, необходимо должно заключать въ себѣ *власть принуждать*, оно только тогда становится дѣйствительнымъ правомъ, когда есть вмѣстѣ и *принудительное право*. Власть принуждать не есть еще обязанность принуждать. Власть есть право, которое я могу привести въ дѣйствіе, когда хочу, но могу и не привести въ дѣйствіе, если мнѣ такъ хочется; напротивъ обязанность принуждать не можетъ не быть приведена въ дѣйствіе. Готтлибъ Гуфеландъ, въ

своемъ «*Опытѣ объ основоположеніи естественнаго права*», признавалъ высшею цѣлью юридическихъ законовъ усовершенствованіе человѣчества; принимая во вниманіе эту цѣль, онъ смотрѣлъ на каждое препятствіе праву какъ на нѣчто такое, чего нельзя не уничтожить, а на каждое обстоятельство благопріятное праву — какъ на нѣчто такое, что́ въ крайнемъ случаѣ должно быть вынуждено. Поэтому у него принудительное право считалось нетолько властью, но и обязанностью. На этотъ-то пунктъ Кантъ въ особенности обратилъ вниманіе и напалъ въ своей рецензіи на сочиненіе Гуфеланда. (*)

3) тѣсное и обширное право.

Вынуждаемость отличаетъ право отъ добродѣтели, юридическую обязанность отъ моральной; она образуетъ право въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ, — *jus strictum*. Гдѣ прекращается право принужденія, тамъ и настоящая граница права; далѣе этой границы уже не можетъ быть и рѣчи о правѣ, или же, если и можетъ, то только о правѣ въ несобственномъ и обширномъ смыслѣ. Если мои юридическія требованія не могутъ быть въ строгомъ смыслѣ вынуждены, то я имѣю на своей сторонѣ собственно не право, а *справедливость*, предполагая, конечно, что требованія эти имѣютъ основаніе въ природѣ вещей. Если я употребляю принужденіе, на которое въ строгомъ смыслѣ не имѣю права, но къ которому прибѣгаю безъ всякаго противнаго праву намѣренія въ моментъ опасности, въ интересѣ самосохраненія, то мое принужденіе въ этомъ случаѣ основывается не на правѣ, а на необходимости, и есть не принудительное право, а *необходимая оборона*. Къ такой необходимой оборонѣ прибѣгаетъ, напримѣръ, человѣкъ, потерпѣвшій кораблекрушеніе, который, собравъ послѣднія силы, отнимаетъ у своего товарища по несчастію послѣднія средства къ спасенію. Если тѣсное право (jus strictum) состоитъ въ соединеніи права и принужденія, то изъ раздѣленія ихъ происходитъ право въ обширномъ смыслѣ (jus latum): право безъ принужденія есть справедливость, принужденіе безъ права—необходимая оборона. Формула справедливости такова: «*высшее право есть высшее неправо* (summum jus — summa injuria);» формула необходимой обороны такова: «*нужда не знаетъ закона* (necessitas non habet legem).» Кантъ называетъ это обширное право *двусмысленнымъ*, потому что здѣсь существуютъ отдѣльно моральное и юридическое сужденіе о природѣ права. (*)

(*) Recension von Gottl. Gufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. Bd. V. S. 361. Cp. Metaph. Anfsgr. d. Rechtsl. § D. S. 32.

Совокупность всѣхъ юридическихъ обязанносте можно подвести подъ слѣдующія три простыя предписанія: «охраняй твое личное право; не нарушай чужаго права; содѣйствуй, сколько можешь, справедливости, воздающей каждому то, что ему принадлежитъ.» Кантъ сравниваетъ эти формулы съ извѣстными положеніями Ульпіана: «honeste vive; neminem laede; suum cuique tribue!» (**)

III. *Частное и общественное право*.

право первоначальное и право пріобрѣтенное.

Юридическое отношеніе возможно только между лицами. Но лица могутъ относиться другъ къ другу или какъ отдѣльныя лица къ отдѣльнымъ, или какъ члены одного цѣлаго. Какъ частныя лица, они образуютъ естественное общество; какъ члены одного цѣлаго—гражданское общество. Сообразно этому и юридическое отношеніе раздѣлится на *частное* и *общественное (гражданское)*. Частное право обнимаетъ собою тѣ права, которыя можно имѣть и пріобрѣтать въ предѣлахъ естественнаго общества (въ такомъ состояніи, гдѣ лица относятся между собою

(*) Тамъ же. § 9. S. 32 flgd. Vom zweideutigen Recht. S. 34 flgd.
(**) Тамъ же. Eintheilung der Rechtslehre. S. 37 flgd.

какъ недѣлимыя); между тѣмъ какъ гражданское право существуетъ только на государственной почвѣ и относится къ лицу только какъ къ члену политическаго цѣлаго.

Легко видѣть, что и частное право для своей формальной законченности требуетъ государственной основы. Ибо для полноты права необходимо такое его значеніе, при которомъ оно было бы ненарушимо и въ крайнемъ случаѣ могло бы быть вынуждаемо. Такое значеніе обезпечиваетъ за правомъ только общественный, облеченный властью законъ. Только въ государствѣ соединяется съ правомъ требуемая для него неодолимая сила. Безъ такого подкрѣпленія не можетъ быть тѣснаго и потому полнаго, совершеннаго права. Такимъ образомъ въ естественномъ обществѣ всѣ права имѣютъ только временное бытіе и значеніе (*провизорны*); только государство дѣлаетъ ихъ постоянными, рѣшительными (*перемторными*).

Права, по отношенію къ происхожденію, различаются какъ *первообразныя* или *прирожденныя* и *производныя* или *пріобрѣтенныя*. Въ строгомъ смыслѣ всѣ права суть пріобрѣтенныя, потому что всѣ они представляютъ собою отношенія, созданныя волею,—произвольныя и внѣшнія отношенія, которыя заключаются лицами относительно другъ друга. Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о прирожденности. Если уже говорить о прирожденныхъ правахъ, то подъ ними можно разумѣть ни иное что, какъ условіе, безъ котораго вообще не могутъ быть пріобрѣтены никакія права, т. е. правоспособность, независимость личнаго бытія, моральное существованіе. Основа для этого дается, конечно, самою природою. Если назвать правомъ самую личность и ея бытіе, то это и будетъ *единственное* первоначальное или прирожденное право. Но его лучше было бы назвать юридическою способностью, условіемъ, при которомъ вообще возможны права: условіемъ, которое относится къ факту права такъ же, какъ разумныя формы чувственности и разсудка — къ факту познанія. (*)

(*) Тамъ же. S. 38 flgd.

IV. *Частное право.*

1) Право, какъ умопостигаемое обладаніе.

Каждое частное право предполагаетъ объектъ, къ которому оно относится, въ которомъ оно состоитъ, объектъ, который мы пока не станемъ опредѣлять, о которомъ ясно только то, что онъ принадлежитъ къ частной и потому исключительной сферѣ личнаго произвола. Произволъ лица соединяется съ какимъ бы то ни было объектомъ, соединяется внѣшнимъ и исключительнымъ образомъ. Это внѣшнее соединеніе мы обозначимъ словомъ «имѣніе». Каждое частное право есть «*имѣніе*». И притомъ это имѣніе *исключительное*; что̀ имѣетъ одно лицо, того не можетъ имѣть другое. Исключительное «имѣніе» производитъ различіе между *моимъ* и *твоимъ*. Въ этомъ различіи и состоитъ *владѣніе*. Чѣмъ я владѣю, то̀ имѣю въ своемъ единственномъ употребленіи, исключающемъ всякое чужое употребленіе.

Всякое частное право есть *владѣніе*. Когда говорятъ о «правѣ на владѣніе», то выражаются неточно; право само есть владѣніе. Конечно, не каждое владѣніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и право. Что̀ я держу въ своей рукѣ, имѣю въ своей физической власти, то̀ по одному этому еще не есть *мое въ смыслѣ права*. Нужно отличать физическое владѣніе отъ юридическаго, простой захватъ (detentio) отъ дѣйствительной собственности. Въ чемъ состоитъ юридическое владѣніе и какъ оно возможно? Вотъ первый и критическій вопросъ раціональнаго ученія о частномъ правѣ.

Юридическое владѣніе, въ отличіе отъ чувственнаго, Кантъ называетъ «*умопостигаемымъ владѣніемъ*». Оно умопостигаемо, потому что не зависитъ отъ чувственныхъ условій имѣнія. Вещь бываетъ въ *юридическомъ* смыслѣ *моею*, когда я ее имѣю, хотя она не *въ моихъ рукахъ*, когда принадлежащій мнѣ объектъ, гдѣ бы онъ ни былъ, исключаетъ всякое употребленіе со стороны другаго, когда всѣ другіе имѣютъ и признаютъ обязательство не нарушать моего владѣнія. Такое обязательство со

*

стороны другихъ лицъ дѣлаетъ мое владѣніе юридическимъ. Слѣдовательно то, что̀ дѣлаетъ возможнымъ владѣніе въ юридическомъ смыслѣ, что превращаетъ простое владѣніе въ собственность, это — единогласіе и признаніе всѣхъ въ отношеніи моего и твоего; не произволъ одной стороны, а произволъ *соединенный* дѣлаетъ владѣніе собственностью. Безъ такого соединенія или вовсе нѣтъ владѣнія или же есть только физическое, захватъ (пользованіе), который не есть право. Какъ юридическій владѣлецъ, я имѣю вещь даже и тогда, когда *не пользуюсь* ею; какъ неправомѣрный владѣлецъ, я *не имѣю* вещи даже и тогда, когда *пользуюсь* ею. Если случайнаго обладателя, пользующагося вещью, не владѣя ею, мы назовемъ владѣльцемъ въ отличіе отъ собственника, то право на вещь (jus in re, jus reale) совершенно правильно выразится обыкновенною формулою: «право на вещь есть право противъ всякаго ея владѣльца.» Признаніемъ чужаго права каждый налагаетъ на себя обязательство не овладѣвать и не пользоваться вещью; каждый отказывается отъ права на вещь, исключительное владѣніе которою признаетъ за другимъ. Но самый актъ, посредствомъ котораго несобственники исключаютъ право произвольно распоряжаться ею, предполагаетъ очевидно такое состояніе, въ которомъ ни одна воля не была лишена права на всякую вещь,—предполагаетъ слѣдовательно *первоначальное общее владѣніе,* communio possessionis originaria. Если, именно, посредствомъ юридическаго признанія владѣнія другаго, каждый отрицаетъ свое право собственности на извѣстную вещь и, такъ сказать, принимаетъ обязательство не владѣть ею, то нужно, чтобы каждый имѣлъ прежде юридическую возможность совмѣстнаго владѣнія. Безъ такого первоначальнаго общаго владѣнія частная собственность невозможна. Естественно, что это первоначальное общее владѣніе предполагается или требуется въ силу понятія права, а отнюдь не принимается за фактическое первобытное состояніе, въ которомъ всѣ въ одинаковой мѣрѣ владѣли однимъ и тѣмъ же объектомъ. Представленіе подобнаго первобытнаго общаго владѣнія есть *коммунистическое* представленіе, не имѣющее ничего общаго съ правильнымъ юридическимъ воззрѣніемъ. Изъ понятія права

вытекаетъ только то, что каждый человѣкъ первоначально имѣетъ право на все, подлежащее владѣнію, что безъ этого права никто не могъ бы ни самъ сдѣлаться частнымъ собственникомъ, ни дѣлать частными собственниками другихъ посредствомъ своего согласія и признанія. По отношенію къ вещамъ изъ этой идеи первобытнаго общаго владѣнія вытекаетъ то заключеніе, что изъ всего подлежащаго владѣнію нѣтъ ничего такого, что̀ не было бы ничьей собственностью, не имѣло бы никакого господина. Съ точки зрѣнія понятія права, объясняющаго владѣніе и обусловливающаго его возможность, нѣтъ никакой «res nullius (res vacua)». (*)

2) Способъ пріобрѣтенія права.

По изложеннымъ понятіямъ нѣтъ никакого первоначальнаго частнаго права. Всякое частное право есть производное, основанное на особенномъ юридическомъ актѣ. Оно есть *пріобрѣтенное* право. Если мы представимъ себѣ это пріобрѣтеніе въ простѣйшей и первообразной его формѣ, то оно можетъ относиться никакъ не къ лицу, а только къ вещи. Пріобрѣтаемо можетъ быть только то, что̀ подлежитъ владѣнію. Личная свобода никогда не подлежитъ владѣнію; никто не можетъ пріобрѣсти свободу другаго такимъ образомъ, чтобы сдѣлать его безправнымъ. Подобное пріобрѣтеніе было бы нарушеніемъ всѣхъ юридическихъ условій, и потому было бы прямо противно праву. Право на лицо въ той мѣрѣ, въ какой оно возможно, основывается на существующихъ юридическихъ отношеніяхъ, подъ условіемъ которыхъ оно только и имѣетъ мѣсто. Итакъ, право на лицо не можетъ быть первоначально пріобрѣтаемо. Только вещи могутъ быть пріобрѣтаемы первоначально, и притомъ не чужія, а только вещи безхозяйныя. Чтобы юридически пріобрѣсти чужое владѣніе, для этого требуется согласіе другаго, составляющее

(*) Тамъ же. Das Privatrecht. I. Hptst. S. 47—61.

условіе пріобрѣтенія. Вещи безхозяйныя могутъ быть пріобрѣтаемы, ибо юридическая точка зрѣнія не признаетъ вещей безхозяйныхъ. При первоначальномъ пріобрѣтеніи безхозяйныя вещи захватываются, объявляются принятыми во владѣніе, затѣмъ захваченное и объявленное своимъ владѣніе становится юридическимъ посредствомъ признанія со стороны другихъ. Первый моментъ пріобрѣтенія есть *захватъ* (apprehensio), второй — *объявленіе* вещи *своею* (declaratio), третій — *присвоеніе* (appropriatio). (*)

3) Объекты права. Вещное право.

Какъ объектъ права, можетъ быть пріобрѣтаемо вообще или *лицо* или *вещь*. Личная свобода никогда не можетъ прекращаться посредствомъ пріобрѣтенія ея кѣмъ-нибудь другимъ. Слѣдовательно право на лицо ограничивается правомъ на дѣйствіе или отношеніе, которое совмѣстимо съ личною свободою. Право на вещь есть *вещное право*, право на личное дѣйствіе — *личное право*; право на личное отношеніе, посредствомъ котораго лица, какъ принадлежащія другъ другу, соединяются юридически, и потому исключительнымъ образомъ, есть *вещно-личное право*. Весь объемъ частнаго права раздѣляется на эти три вида.

Мы уже показали, какъ право на вещь, никому не принадлежащую, пріобрѣтается первоначальнымъ путемъ посредствомъ завладѣнія (occupatio). (**)

4) Личное право. Договоръ и его формы.

Первоначальное пріобрѣтеніе одностороннее; ибо для него не требуется ничего иного кромѣ завладѣнія съ одной и безхозяйнаго имущества съ другой стороны. Личныя права, напротивъ,

(*) Тамъ же. Hptst. II. S. 62—3.
(**) Тамъ же. S. 64—75.

никогда не могутъ быть пріобрѣтаемы одностороннимъ, и потому первоначальнымъ образомъ. Одностороннее пріобрѣтеніе было бы въ этомъ случаѣ насильственнымъ вторженіемъ въ произволъ другаго, слѣдовательно явнымъ нарушеніемъ свободы и права. Пріобрѣтеніе личныхъ правъ исключаетъ способъ завладѣнія. Чужая собственность есть право нѣкотораго другаго лица. Поэтому чужая собственность представляется мнѣ не какъ (безхозяйная) вещь, а какъ личное право. Чтобы пріобрѣсти такую вещь въ мое законное владѣніе, я долженъ напередъ пріобрѣсти личное право другаго; мое пріобрѣтеніе обусловливается въ этомъ случаѣ согласіемъ другаго; оно не первоначально, а производно.

Я пріобрѣтаю правомѣрнымъ образомъ чужую собственность только тогда, когда другой отчуждаетъ вещь въ мою пользу, выводитъ ее изъ сферы своей воли и переноситъ въ мою. Единственный родъ пріобрѣтенія личныхъ правъ — *договоръ*. Договоръ заключается посредствомъ взаимнаго соглашенія, въ которомъ съ одной стороны дѣлается обѣщаніе исполнить что-нибудь, а съ другой — это обѣщаніе принимается. Исполненіе согласнаго съ договоромъ обѣщанія происходитъ посредствомъ дѣйствія. Посредствомъ договора я ближайшимъ образомъ пріобрѣтаю право на дѣйствіе другаго, т. е. пріобрѣтаю ни что иное, какъ это активное обязательство, слѣдовательно нѣкоторое чисто личное право. Дѣйствіе совершается посредствомъ передачи извѣстной вещи. Только послѣ такой передачи мое право становится вещнымъ, а до нея оно было только личнымъ. Только посредствомъ этой основывающейся на договорѣ передачи личное право становится вещнымъ. Личное право составляетъ здѣсь первый предметъ пріобрѣтенія, вещное — второй предметъ, составляющій юридически слѣдствіе перваго. (*)

Кантъ пытался раздѣлить договоръ по его понятію, и въ такомъ догматическомъ раздѣленіи представить какъ бы логическую таблицу формъ договора.

(*) Тамъ же. Abschn. 2. S. 76—81.

Посредствомъ договора пріобрѣтается прежде всего личное право, обѣщается исполненіе нѣкотораго дѣйствія. Но обѣщаніе еще не есть дѣйствіе. Существуетъ особый видъ договоровъ, которые имѣютъ цѣлью не обѣщаніе дѣйствія, а обезпеченіе обѣщаннаго дѣйствія. Поэтому договоръ дѣлится, на «*договоръ пріобрѣтенія*» и «*договоръ обезпеченія*». Договоры пріобрѣтенія бываютъ въ свою очередь или такіе, въ которыхъ дѣйствіе одностороннее, или такіе, въ которыхъ дѣйствіе имѣетъ мѣсто съ обѣихъ сторонъ. Исполненіе съ одной стороны безъ соотвѣтствующаго исполненія съ другой, образуетъ «*благотворительный договоръ*», а взаимное исполненіе «*обременяющій договоръ*».

Благотворительный договоръ имѣетъ три формы: сбереженіе, ссуда, дареніе. (*)

Обременяющій договоръ есть или *отчужденіе* или *передача въ пользованіе*; въ обоихъ этихъ случаяхъ исполненіе съ одной стороны юридически обусловливается соотвѣтствующимъ исполненіемъ съ другой, и обратно.

Отчужденіе совершается въ слѣдующихъ формахъ: вещь отчуждается или взамѣнъ другой вещи, или за деньги, или съ условіемъ возвращенія вещи въ томъ же видѣ. Первая форма—мѣна, вторая—купля и продажа, третья—заемъ. (**)

Передача есть договоръ, въ которомъ нѣчто предоставляется другому въ пользованіе за извѣстную цѣну. Передаваемымъ объектомъ можетъ быть или вещь, или личная рабочая сила, или дѣло, производимое однимъ вмѣсто другаго. Первая форма есть передача въ тѣсномъ смыслѣ, вторая—договоръ о наймѣ, третья—договоръ о полномочіи. (***)

Наконецъ договоръ обезпеченія гарантируетъ исполненіе договора или посредствомъ залога, или посредствомъ ручательства за обѣщаніе другаго, или посредствомъ личной отвѣтственности. (*)

(*) Pactum gratuitum: depositum, commodatum, donatio. См. Тамъ же. § 31. A.

(**) Permutatio late sic dicta: permutatio stricte sic dicta, emtio-venditio, mutuum. Тамъ же. B. I.

(***) Locatio conductio: locatio rei (pactum usurarium), locatio operae, mandatum. Тамъ же. B. II.

5) Различіе между вещнымъ и личнымъ правомъ.

Для ясности и твердости юридическихъ понятій, а также для практики въ гражданской юридической жизни, въ высшей степени важно установить самое точное различіе между вещнымъ и личнымъ правомъ. Вещное право даетъ владѣльцу право исключительнаго и произвольнаго пользованія вещью: это право противъ каждаго ея владѣльца, jus *in* re. Напротивъ, личное право имѣетъ границы, опредѣляемыя договоромъ; оно есть не jus *in* re, а jus *ad* rem, за исключеніемъ того только случая, когда изъ пріобрѣтеннаго личнаго права вытекаетъ чисто вещное право. Такъ, напримѣръ, личное право, которое посредствомъ контракта о наймѣ я пріобрѣтаю на мое жилище (точнѣе на собственника этого жилища), не есть вещное право. Еслибы оно было вещнымъ, то юридическое положеніе «купля уничтожаетъ наемъ» (**) было бы не возможно. Если я посредствомъ покупки книги пріобрѣтаю вполнѣ вещное право на эту вещь, то я правомѣрно могу сдѣлать изъ этой книги какое мнѣ угодно употребленіе, слѣдовательно могу выписать изъ книги что хочу и даже перепечатать ее. Защитники правомѣрности перепечатыванія смѣшиваютъ вещное право съ личнымъ. Обнародованіе сочиненія есть личное право, пріобрѣтаемое издателемъ посредствомъ договора съ авторомъ. На этомъ только договорѣ и основывается правомѣрность обнародованія. Безъ договора оно

(*) Cautio: pignus, fidejussio, praestatio obsidis. Тамъ же. C.

(**) Тамъ же. S. 98. Ср. Anfg. Erl. Bemerkg. 4. S. 126 flgd. Положеніе «купля уничтожаетъ наемъ» не точно и потому юридически ложно. Контрактъ о наймѣ *не* уничтожается контрактомъ о куплѣ. Собственникъ можетъ продать свой домъ; новый собственникъ не имѣетъ въ отношеніи къ нанимателю никакого обязательства; наниматель съ своей стороны не имѣетъ права оставаться въ домѣ, но онъ имѣетъ право искать вознагражденія со стороны прежняго собственника.

совершенно противно праву. Съ этой-то чисто юридической точки зрѣнія Кантъ признаетъ неправомѣрнымъ перепечатываніе книгъ. (*)

6) Вещно-личное право. Бракъ. Семейство. Домъ.

Вещное право состоитъ въ исключительномъ владѣніи вещью, откуда само собою слѣдуетъ произвольное употребленіе. Лицо никогда не можетъ быть разсматриваемо и употребляемо какъ вещь. Поэтому лицо никогда не можетъ быть предметомъ вещнаго права. Нѣтъ вещнаго права на лицо. Но тѣмъ неменѣе о лицѣ можно говорить: оно *мое*. Можно въ извѣстномъ смыслѣ исключительно владѣть лицомъ, но никакъ не противъ его воли; нельзя владѣть такъ, чтобы владѣніе уничтожало личную свободу. Въ этихъ предѣлахъ, исключающихъ всякое крѣпостное отношеніе и невольничество, какъ отношенія совершенно противныя праву, владѣніе лицомъ юридически возможно и даже необходимо: его требуетъ сама человѣческая природа. Если представимъ себѣ соединеніе лицъ, *исключительнымъ* образомъ принадлежащихъ одно другому, взаимная принадлежность которыхъ имѣетъ въ то же время *юридическую силу*, оказывающую сопротивленіе всякому произвольному раздѣленію, то такое отношеніе будетъ составлять «личное право вещнаго свойства». Здѣсь право *личное* потому, что оно относится къ лицамъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ *вещное*, потому что здѣсь предметъ владѣнія составляетъ не дѣйствіе лица, а самое лицо. Такое юридическое отношеніе бываетъ въ домашнемъ общеніи, въ семействѣ, основу котораго составляетъ *бракъ*.

Одно естественное половое общеніе еще не составляетъ брака. Если полы соединяются только для удовлетворенія естественной потребности, для наслажденія этимъ удовлетвореніемъ, то здѣсь одно лицо употребляется другимъ, слѣдовательно трактуется

(*) Тамъ же. S. 97. Was ist ein Buch? Cp. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. 1785. Bd. V. S. 345 flgd.

какъ вещь и потому унижается. Лицо, служащее другому лицу безвольнымъ орудіемъ наслажденія, находится въ самомъ низкомъ состояніи безправнаго и безчестнаго бытія. Естественное половое общеніе противно праву, какъ скоро оно является въ формѣ односторонняго владѣнія. Въ такой формѣ оно равняется крѣпостному отношенію. Для лицъ, вступающихъ въ половое общеніе, первое условіе состоитъ въ томъ, чтобы они владѣли другъ другомъ *взаимно*. Но если они владѣютъ другъ другомъ взаимно только съ цѣлью взаимно употреблять другъ друга и пользоваться другъ другомъ, то здѣсь каждое изъ двухъ лицъ является ни чѣмъ инымъ какъ орудіемъ другаго,—въ такомъ общеніи съ обѣихъ сторонъ отчуждается и признается за вещь нѣчто такое, что̀, какъ органъ, принадлежитъ къ цѣлости лица, и потому на обѣихъ сторонахъ уничтожается личная свобода и достоинство. Вопросъ раціональнаго ученія о правѣ состоитъ именно въ слѣдующемъ: *при какихъ условіяхъ естественное половое общеніе, необходимость котораго видна само собою, становится отношеніемъ, сообразнымъ съ человѣческимъ разумомъ и свободою?* Другими словами: въ какой формѣ половое общеніе соотвѣтствуетъ верховнымъ условіямъ права? Въ какой формѣ это естественное отношеніе становится правомѣрнымъ? Взаимное владѣніе отнимаетъ у этого отношенія невольническую форму, но еще не даетъ формы правомѣрной. Если лица вступаютъ въ взаимное отношеніе только на основаніи половыхъ свойствъ, владѣютъ другъ другомъ только съ половой стороны, если только физическая потребность производитъ взаимную ихъ принадлежность, то такое отношеніе есть форма, не соотвѣтствующая личной свободѣ. Такое отношеніе касается только части лица; посредствомъ этой части каждое изъ обоихъ лицъ служитъ для другаго вещью, пригодной для извѣстнаго употребленія. Лицо есть цѣлое, недѣлимая единица. Поэтому лица могутъ обладать другъ другомъ или *всецѣло*, или же *вовсе не* обладать. Частное обладаніе уничтожаетъ недѣлимость личнаго бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ его свободу и достоинство. Но когда лица совершенно и всецѣло вступаютъ въ половое общеніе, вполнѣ и нераздѣльно отдаются другъ другу, то

взаимное отношеніе бываетъ нетолько половое, а и *личное*. Такого рода личное отношеніе представляетъ собою форму половаго общенія, вполнѣ соотвѣтствующую человѣческой свободѣ и достоинству. Эта *правомѣрная* форма есть бракъ. Именно бракъ есть *единственная* форма, въ которой половое отношеніе соотвѣтствуетъ юридическимъ условіямъ и тѣмъ самымъ закону разума. Само собою ясно, что бракъ, сохраняя личную свободу обѣихъ сторонъ, требуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *равенства* обѣихъ сторонъ, что взаимная принадлежность не допускаетъ никакого неравенства, что поэтому *моногамія* составляетъ единственно правомѣрную форму брака.

Бракъ не есть одностороннее владѣніе. Поэтому брачное право не можетъ быть пріобрѣтаемо одностороннимъ образомъ посредствомъ фактическаго захвата, причемъ одна сторона завладѣваетъ другою. Бракъ не есть только обоюдное дѣйствіе. Поэтому брачное право не можетъ быть пріобрѣтаемо посредствомъ договора. Бракъ есть правомѣрная форма естественнаго половаго общенія, и притомъ единственная, которая правомѣрна. Естественное половое общеніе основано на законѣ природы, правомѣрная форма его на законѣ разума. Итакъ только посредствомъ *закона* естественное половое общеніе можетъ сдѣлаться правомѣрнымъ и брачное право получить основаніе. Такимъ образомъ по роду пріобрѣтенія Кантъ различаетъ три вида частнаго права: вещное право пріобрѣтается «facto» (фактомъ), личное — «pacto» (договоромъ), вещно-личное въ бракѣ «lege» (закономъ).

Изъ брачнаго общенія вытекаетъ общеніе домашнее, семейство и хозяйство: прежде всего отношеніе родителей къ дѣтямъ, далѣе отношеніе главы дома къ домочадцамъ. Дѣти суть *будущія лица*. Родители имѣютъ юридическую обязанность посредствомъ воспитанія сдѣлать своихъ дѣтей дѣйствительными лицами, а для этого требуется физическое поддержаніе и пропитаніе, равно какъ заботы о духовномъ развитіи. Домашняя челядь состоитъ изъ *служащихъ лицъ*. Обязательная служба есть личное дѣйствіе, сообразное съ договоромъ. Откуда слѣдуетъ, что господа не имѣютъ надъ своими слугами вещнаго права, не могутъ пользоваться и злоупотреблять ими какъ вещами. (*)

V. *Право и государство.*

Такимъ образомъ опредѣленъ и измѣренъ весь объемъ частнаго права въ различныхъ его видахъ, безъ отношенія къ той формѣ, въ которой существуетъ человѣческое общество. Содержаніе частнаго права въ естественномъ обществѣ то же самое, какъ и въ гражданскомъ обществѣ. Различіе заключается въ *силѣ* права. Въ естественномъ обществѣ всѣ права имѣютъ временную силу, а въ гражданскомъ—окончательную. И въ строгомъ смыслѣ право только тогда дѣйствительно, когда оно имѣетъ окончательное значеніе, когда его исполненіе въ случаѣ необходимости можетъ быть вынуждено, когда существуетъ общественная справедливость, рѣшающая по закону юридическіе споры, распредѣляющая каждому свое (justitia distributiva), охраняющая и защищающая правомѣрное владѣніе каждаго. Такая справедливость возможна только въ юридическомъ общежитіи, т. е. *въ государствѣ*. Поэтому право вообще необходимо требуетъ бытія государства или общественнаго права. Ибо различеніе временно- и рѣшительно (окончательно) - дѣйствующихъ правъ приводитъ наконецъ къ слѣдующей альтернативѣ: или нѣтъ вовсе права въ строгомъ смыслѣ, или же всякое право имѣетъ ненарушимое (окончательное) значеніе. Итакъ дѣйствительное частное право возможно только въ государствѣ.

(*) Met. Anfgsgr. d. Rechtslehre Hptst. II. Abschn. 3. S. 82—90.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

УЧЕНІЕ О ПРАВѢ. ОБЩЕСТВЕННОЕ ПРАВО. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО. МЕЖДУНАРОДНОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВѢЧЕСКОЕ ПРАВО.

Въ естественномъ обществѣ возможны частныя юридическія отношенія, но они не имѣютъ той силы, которая одна дѣлаетъ право правомъ. Право необходимо должно быть вынуждаемо. Съ правомъ должна быть соединена сила, или принудительная власть. Такого соединенія нѣтъ въ естественномъ обществѣ; сила можетъ соединяться тамъ съ неправдою и чрезъ то уничтожать всякое право. Проблематическое или временное (провизорное) состояніе права то же самое что безправіе. Естественное общество не находится въ юридическомъ состояніи. Юридическое состояніе впервые возникаетъ тогда, когда непреодолимая власть, имѣющая абсолютное значеніе, устанавливаетъ, защищаетъ каждое право, поддерживаетъ и возстановляетъ его противъ неправды. Эта сила есть *общественная справедливость*. Только общественная справедливость производитъ юридическое состояніе. Въ естественномъ обществѣ недостаетъ этой справедливости; оно есть «status justitia vacuus» (государство безъ справедливости).

Потому необходимо и непремѣнно требуется разумомъ, чтобы лица вступали въ состояніе общественной справедливости, гдѣ права

становятся законами и кромѣ закона не имѣетъ силы никакое другое право. Законъ есть *общественное право*, потому что онъ имѣетъ силу для всѣхъ. Это общественное юридическое состояніе, какъ сообразное съ разумомъ, должно обнимать и устроять закономѣрнымъ образомъ всю человѣческую жизнь, во всемъ ея объемѣ; оно образуетъ политическое или гражданское общество, которое ближайшимъ образомъ соединяетъ отдѣльныя лица въ народъ, далѣе народы соединяетъ одни съ другими, наконецъ въ самой широкой формѣ распространяется на все человѣчество, какъ обитателей *одного* небеснаго тѣла. Въ тѣснѣйшей формѣ политическое общество есть государство, въ болѣе широкой — международный союзъ, въ самой обширной — человѣчество. Сообразно съ этимъ общественное право раздѣляется на *государственное*, *международное* и *общечеловѣческое* право. (*)

I. *Общественная справедливость, какъ государство. Государственныя власти.*

Общественная справедливость, въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, составляетъ руководящую точку зрѣнія, изъ которой Кантъ развиваетъ юридическія формы общества. Государственныя понятія нашего времени не тѣ какъ древнія понятія; кантовскія должны быть иныя, нежели платоновскія. Но Кантъ согласенъ съ аттическимъ философомъ въ томъ, что только *справедливость* образуетъ государство, что государство не имѣетъ никакой иной цѣли, никакого иного побужденія кромѣ справедливости и никогда не должно устроять благо, или счастіе своихъ членовъ въ ущербъ справедливости. Гдѣ справедливость не имѣетъ силы, тамъ жизнь теряетъ свое значеніе; она становится ниже справедливо разумнаго, истинно человѣческаго бытія.

(*) Der Rechtsl II. Theil. § 43.

Справедливое государство будетъ то, въ которомъ господствуетъ только *законъ*. Право государства въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ состоитъ въ безусловной силѣ его законовъ. Законъ дается; будучи данъ,—исполняется, проводится во всѣхъ вообще областяхъ жизни; по данному закону право прилагается въ каждомъ случаѣ, гдѣ оно бываетъ спорнымъ, или нарушается. Право государства есть вмѣстѣ власть. Государственное право поэтому обнимаетъ собою три власти: *законодательную, исполнительную, судебную*. (*)

Господствуетъ только законъ. Поэтому господствующую государственную власть, высшую въ указанной политической тріадѣ, составляетъ законодательная власть. Она есть собственный владыка, *глава государства*. Что опредѣляетъ законодательная власть, то абсолютно имѣетъ значеніе права, то не должно быть нарушаемо, а тѣмъ менѣе уничтожено; это истинный разумъ государства. Самъ законъ не можетъ быть неправомъ. Неправо производится только вопреки закону. Самъ законъ не можетъ дѣлать неправды; всякая неправда обращается противъ закона. Поэтому общественная справедливость требуетъ, чтобы изъ природы законодательной власти исключены были всѣ условія неправаго дѣйствія. Здѣсь прилагается правило: «ты самъ хотѣлъ этого; слѣдовательно тебѣ не дѣлается неправды! Volenti non fit injuria.» Итакъ единственное условіе, при которомъ законы никогда не могутъ сдѣлать неправды, то, чтобы они были желаемы *всѣми*, чтобы законодательная власть соединяла въ себѣ волю цѣлаго народа. Такіе законы, которые основываются на волѣ всѣхъ, могутъ погрѣшать въ человѣческомъ смыслѣ, но никакъ не въ политическомъ. Они, положимъ, могутъ быть несправедливы, но не дѣлаютъ неправды, потому что нѣтъ здѣсь никого, кому бы могла быть сдѣлана неправда. Поэтому, въ смыслѣ общественной справедливости, оказывается необходимымъ, чтобы въ законодательной власти были представляемы всѣ граждане государства, чтобы всѣ безъ исключенія были равны предъ закономъ. Дѣйствительное или активное государственное гражданское право составляетъ политическую *свободу*; а значеніе законовъ безъ изъятія—политическое *равенство*. Когда активное государственное право составляетъ исключительную привилегію извѣстнаго класса, то другіе классы бываютъ и оставляются въ зависимости; они не имѣютъ права участвовать въ общественныхъ дѣлахъ; объ ихъ общественныхъ дѣлахъ заботятся другіе. Эти люди въ политическомъ смыслѣ несовершеннолѣтни и несамостоятельны; они только пассивные, а не активные государственные граждане. По самой природѣ человѣческихъ отношеній не всѣ лица могутъ быть активными государственными гражданами. Если возрастъ, родъ, гражданское положеніе влекутъ за собою личную зависимость, то естественнымъ слѣдствіемъ этого бываетъ политическая зависимость, или пассивное гражданство. Но общественная справедливость требуетъ вмѣстѣ, чтобы никто не былъ лишаемъ *возможности* пріобрѣтать въ государствѣ активныя права или гражданскую свободу, сдѣлаться въ политическомъ смыслѣ самостоятельнымъ. (*)

(*) Тамъ же. § 45. S. 145 flgd.

II. *Формы государства.*

Государственный договоръ, какъ идея.

Изъ даннаго опредѣленія вытекаютъ различія государственныхъ формъ, или образовъ правленія. Законодательная власть, смотря по тому, какъ она устроена, представляетъ особенную форму государства. Она можетъ находиться въ рукахъ или одного человѣка, или нѣсколькихъ, или наконецъ всѣхъ. Въ первомъ случаѣ государственная форма бываетъ *автократическая* (самодержавная), во второмъ—*аристократическая*, въ третьемъ—*демократическая*. (**)

Простѣйшая изъ этихъ трехъ формъ — первая; самая

(*) Тамъ же. § 46—7.
(**) Тамъ же. § 51. S. 175 flgd.

сложная — послѣдняя. Простѣйшая форма легче всѣхъ для *отправленія* права, но нельзя сказать, чтобы она была лучшею въ отношеніи справедливости. Она всего болѣе способна совершать неправду, всего легче можетъ поставить частную волю автократа на мѣсто общей воли; здѣсь всего ближе возможность вырожденія въ *деспотизмъ*: въ этомъ отношеніи автократія опаснѣе всѣхъ другихъ видовъ государственнаго устройства. Самая справедливая изъ всѣхъ государственныхъ формъ и потому лучшая, по кантовымъ понятіямъ, есть *система народнаго представительства*,—республиканская форма законодательной власти, съ которой очень удобно соединяется монархическая форма власти правительственной. (*)

Впрочемъ Кантъ, согласно общему характеру политическаго мышленія XVIII вѣка, придаетъ больше вѣса *духу* общественной справедливости, нежели буквѣ государственной формы. Общественная справедливость можетъ быть присуща каждой государственной формѣ. Можно управлять по республиканскимъ началамъ даже и тогда, когда форма законодательной власти самодержавна. Философъ имѣетъ здѣсь въ виду свое собственное отечество: *государство Фридриха Великаго*. Есть норма, по которой можно судить о справедливости каждаго образа правленія: «*чего не можетъ постановить относительно себя самого народъ, того не имѣетъ права постановить и монархъ относительно народа.*» Что̀ народъ постановляетъ относительно себя самого, то должно быть утверждено соглашеніемъ всѣхъ со всѣми. Предполагается, что гражданское общество въ цѣломъ основывается на такомъ «*первоначальномъ контрактѣ*». Что̀ никогда бы не могло быть постановлено такимъ первоначальнымъ соглашеніемъ, того никогда не имѣетъ права постановить и законодательная власть. Самый такой договоръ, какъ основаніе общественнаго права, имѣлъ у Канта другой смыслъ, неужели у Гоббеса и Руссо. Нашъ философъ не думаетъ признавать гражданскій общественный договоръ за фактъ совершившійся въ извѣстный моментъ и исторически создавшій государство.

(*) Тамъ же. S. 178.

Такимъ образомъ этотъ первоначальный договоръ есть не фактъ, а *идея*, норма, служащая для обсужденія и опредѣленія общественнаго права, такъ сказать проба, которую должно выдержать существующее право, если оно хочетъ быть сообразнымъ съ разумомъ. (*)

III. *Раздѣленіе государственныхъ властей.*

Только то общественное состояніе въ истинномъ смыслѣ *правомѣрно*, въ которомъ владычествуетъ только законъ, представляющій собою совокупную волю всѣхъ. Правительственная и судебная власть отправляется во имя закона. Потому обѣ онѣ предполагаютъ законодательную власть, какъ высшую. Если правитель или судья есть *вмѣстѣ съ тѣмъ* и законодатель, то ничто не препятствуетъ имъ установлять и измѣнять законы для собственнаго блага, давать ходъ вещамъ на основаніи не закона, а личной выгоды: чѣмъ самымъ совершенно уничтожается общественная свобода и справедливость, и правомѣрное государство дѣлается невозможнымъ. Единственное политическое ручательство за безусловное владычество законовъ, за сохраненіе правомѣрнаго государства, единственное ручательство противъ вырожденія въ деспотизмъ, заключается *въ раздѣленіи властей*. Когда правитель есть вмѣстѣ законодатель, то онъ можетъ дѣлать то, что хочетъ, тогда правитъ произволъ, «tel est mon plaisir»; тогда правленіе бываетъ по формѣ деспотическое и только въ счастливомъ случаѣ не бываетъ такимъ и на дѣлѣ. Когда же правленіе подчиняется закону, обусловливается имъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, то оно бываетъ *патріотическимъ*, что конечно не одно и то же, что патріархальное правленіе. (**)

Законодатель не долженъ быть правителемъ, правитель законодателемъ, и наконецъ, ни тотъ, ни другой — *судьею*. Въ судебной функціи нужно строго различать два приговора: приговоръ, рѣшающій въ опредѣленномъ случаѣ, что право и что не-

(*) Тамъ же. § 47. Ср. Allg. Anmrkg. C. S. 162.
(**) Тамъ же. § 49. S. 149—50.

*

право, и приговоръ, примѣняющій законъ къ рѣшенному уже случаю, или произносящій сентенцію; послѣдній приговоръ есть только правильное примѣненіе закона; онъ принадлежитъ къ исполненію закона, составляетъ функцію правительственной власти, которая опредѣляетъ для этой цѣли законовѣдовъ, въ качествѣ судей или судебныхъ учрежденій. Иначе происходитъ судебный приговоръ перваго рода, рѣшающій въ данномъ случаѣ вопросъ о правѣ или неправѣ, виновности или невинности. Здѣсь общественное юридическое устройство должно представлять всѣ возможныя ручательства въ томъ, что со стороны судебной власти не будетъ ни малѣйшаго пристрастія. Когда судья и тяжущаяся сторона совмѣщаются въ *одномъ* лицѣ, то такое соединеніе наноситъ ущербъ общественной справедливости. Если законодатель или правитель имѣютъ вмѣстѣ и судебную власть, то нѣтъ никакого ручательства въ томъ, что судья и тяжущаяся сторона отдѣльны. Равнымъ образомъ и тѣ лица, которымъ дается власть рѣшать вопросы о правѣ и неправѣ, не могутъ быть постоянно одни и тѣ же, потому что въ такомъ случаѣ имъ пришлось бы иногда быть судьями въ собственномъ дѣлѣ. Единственное политическое ручательство за безпристрастіе судей есть отдѣленіе судебной власти отъ двухъ другихъ властей, опредѣленіе судей народнымъ выборомъ, учрежденіе *присяжныхъ*, произносящихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ виновность или невинность. (*)

Такимъ образомъ вообще въ *раздѣленіи властей* Кантъ находитъ ручательство общественной справедливости и свободы. Каждой государственной формѣ можетъ быть присуща справедливость, при каждой формѣ можно управлять по истиннымъ началамъ права, но не въ каждой государственной формѣ такое правильное правленіе имѣетъ за себя ручательство. Оно имѣетъ за себя ручательство только въ представительномъ устройствѣ, гдѣ власти стоятъ одна къ другой въ правильномъ отношеніи. «Вслѣдствіе трехъ *различныхъ* властей,» говоритъ Кантъ, «государство сохраняетъ свою автономію, т. е.

(*) Тамъ же. S. 150—1.

образуется и охраняется по законамъ свободы. Въ соединеніи ихъ состоитъ *благоденствіе* государства, подъ которымъ нужно разумѣть не *благо* и *счастіе* гражданъ государства, — ибо это послѣднее можетъ конечно существовать (какъ утверждаетъ и Руссо), и притомъ гораздо удобнѣе и пріятнѣе, въ естественномъ состояніи, или подъ деспотическимъ правленіемъ,— а *состояніе наибольшаго согласія государственныхъ учрежденій съ началами права*, какъ такое состояніе, стремиться къ которому обязываетъ насъ разумъ посредствомъ категорическаго императива.» (*)

IV. *Отношеніе Канта къ государственнымъ формамъ его времени.*

1) Пруссія и Америка.

Съ этой точки зрѣнія объясняются политическія симпатіи и антипатіи Канта къ историческимъ государствамъ и государственнымъ перемѣнамъ его эпохи. Абсолютная монархія представлялась ему въ извѣстномъ отношеніи простѣйшею государственною формою, которая, однакоже, всего ближе къ вырожденію въ деспотизмъ. Но король съ высокой душою можетъ обуздывать себя справедливостью и, несмотря на самодержавное полновластіе, управлять по началамъ права во всей ихъ строгости. Тогда общественная справедливость была бы присуща государству *по духу*. Въ этомъ благопріятномъ и разительномъ случаѣ абсолютная монархія можетъ служить образцемъ справедливаго государства. Такимъ рѣдкимъ и возвышеннымъ образцемъ представлялось нашему философу его собственное отечество, *Пруссія при великомъ королѣ*, который тяготился господствомъ надъ рабами, хотѣлъ управлять во имя закона и самъ желалъ быть только «первымъ чиновникомъ государства», который ни о чемъ не заботился такъ ревностно и тщательно, какъ о безпристрастіи юстиціи. Между тѣмъ кантово ученіе о госу-

(*) Тамъ же. S. 151.

дарствѣ требовало ручательства за общественную справедливость во внѣшней государственной формѣ, даже въ *буквѣ* закона: требовало представительной системы народа въ законодательной власти, правомѣрнаго подчиненія правительственной власти и независимости судебной власти. Осуществленіе такого, по своей природѣ республиканскаго устройства показалось по ту сторону океана, въ *американской государственной формѣ*. Такимъ образомъ политическія симпатіи Канта раздѣлялись между Пруссіей и Америкой,—этими столь различными во всѣхъ отношеніяхъ государствами; такимъ образомъ патріотическое чувство совмѣщалось въ немъ съ космополитическимъ. Когда онъ говорилъ о *духѣ* справедливости, то думалъ о своемъ королѣ; когда же онъ бралъ во вниманіе и внѣшнюю, сообразную съ справедливостью государственную форму, то видѣлъ свой политическій идеалъ въ союзѣ Сѣверо-американскихъ штатовъ, идеалъ, блиставшій юною бодростью новаго и только-что завоеваннаго существованія и притомъ осуществленный въ величавыхъ размѣрахъ. (*)

2) Англія.

Сочувствіе къ Америкѣ рано пробудило въ Кантѣ антипатію къ *Англіи*. (**) Это настроеніе удержалось и впослѣдствіи; слѣды его явно замѣтны и въ ученіи Канта о правѣ. На взглядъ Канта недостатокъ политическаго устройства Англіи состоитъ въ неправильномъ отношеніи между законодательною и правительственною властью. Правительственная власть невольно переходитъ въ руки законодательной. Управляетъ самъ парламентъ, между тѣмъ какъ онъ долженъ быть только законодательнымъ учрежденіемъ. Парламентъ оказываетъ непосредственное вліяніе

(*) Въ «Отвѣтѣ на вопросъ: что такое просвѣщеніе?» мы познакомимся съ новымъ замѣчательнымъ доказательствомъ того, какъ умѣлъ Кантъ оцѣнить эпоху Фридриха во всемірно-историческомъ ея значеніи.

(**) Ср. Т. III, кн. I, гл. 3. Жизнь и характеръ Канта, 81 и 97—8.

на правленіе, и министры, находящіеся подъ такимъ вліяніемъ, опредѣляемые по волѣ парламента, не подчиняются единственно закону, а зависятъ отъ интересовъ партій. Парламентъ забираетъ себѣ въ руки правленіе, и справедливость въ законодательной власти вытѣсняется и растлѣвается своекорыстными страстями, честолюбіемъ и подкупностью. Какъ скоро правительство есть вмѣстѣ и законодательная власть, то оно дѣлается деспотическимъ. Когда законодательная власть вмѣсто общественной справедливости управляетъ *выгодою нѣсколькихъ*, то государство становится *олигархическимъ*. Когда эта управляющая выгода находится на сторонѣ *богатыхъ*, то такая олигархія становится *плутократическою*. Таковы, по мнѣнію Канта, опасности и невыгоды англійской конституціи. Въ ней хотя и опредѣлены отношенія законодательной власти къ правительственной, но между той и другой возможно множество совпаденій, основанныхъ на частной выгодѣ, и потому въ высшей степени противныхъ общественной справедливости и свободѣ. (*)

3) Сужденіе о французской революціи.

Понятно теперь, что Кантъ при своихъ воззрѣніяхъ на государственное право долженъ былъ стать въ двойственное отношеніе къ французской революціи. Практическая попытка основать государство на юридическомъ законѣ, превратить историческое государство въ юридическое и чрезъ то сдѣлать и это послѣднее историческимъ, должна была возбудить въ Кантѣ самый живой интересъ. Онъ встрѣтилъ съ страстнымъ участіемъ эту великую политическую перемѣну. Происхожденіе законодательной власти изъ народнаго *представительства* было вполнѣ согласно съ его началами права. Но когда законодательная власть весьма скоро сдѣлалась правительственною, когда республика явилась въ формѣ *Конвента*, Кантъ нашелъ и

(*) Ср. Rechtsl. II. Theil. Allg. Anmerkg. A. S. 151 flgd. u. a. a. O.

здѣсь вырожденіе въ *деспотизмъ*, и притомъ какъ слѣдствіе революціи.

Вообще въ сужденіи о французской революціи Кантъ впадаетъ въ нѣкоторое противорѣчіе съ самимъ собою, о которомъ мы имѣли случай упоминать уже и прежде, въ его жизнеописаніи, и которое теперь легко объясняется изъ политическихъ понятій Канта. Попытка осуществить въ дѣйствительности юридическое государство, сообразно съ самыми смѣлыми требованіями разума, естественно должна была вызвать энтузіастическое сочувствіе философа, подчинявшаго всю человѣческую жизнь категорическому императиву. Точно такъ же Кантъ не могъ не понимать, что подобный переходъ отъ исторически даннаго государства къ сообразному съ разумомъ, на практикѣ едвали возможенъ иначе, какъ въ формѣ революціоннаго переворота. А какимъ инымъ образомъ могла произойдти такая революція, какъ не путемъ противорѣчія существующему закону, дѣйствующему государственному порядку, какъ не путемъ анархіи? Отвергнувъ революцію, Кантъ *не* призналъ бы единственнаго средства къ осуществленію того чистаго юридическаго государства, которому самъ онъ приписываетъ безусловное значеніе разумной цѣли. Съ другой стороны одобривъ революцію, онъ предоставилъ бы внутри государства свободный просторъ беззаконной силѣ и призналъ бы подлѣ государственныхъ властей еще другую власть, которая стоитъ внѣ всякаго закона. Но гдѣ законъ теряетъ силу, тамъ — конецъ, вмѣстѣ съ общественною справедливостью, и всякому государственному порядку. Какъ средство для юридическаго государства, революція оказывается необходимою; какъ право въ государствѣ она невозможна и должна быть отвергнута. Вотъ противорѣчіе, въ которомъ движется Кантъ съ своими понятіями. Онъ порѣшаетъ наконецъ свое отношеніе къ дѣлу тѣмъ, что принимаетъ революцію какъ совершившійся фактъ, выставляетъ ея важныя для человѣчества послѣдствія, признаетъ ея достоинства со стороны моральной идеи, но рядомъ съ этимъ отвергаетъ правомѣрность всякой революціи. Въ своей теоріи государственнаго права Кантъ меньше всего

является революціонеромъ. Можетъ быть обстоятельства, при которыхъ онъ писалъ, налагали на него нѣкоторую осторожность и вообще были причиною нѣкоторыхъ неясностей въ его ученіи о государствѣ; но еслибы онъ и высказалъ свое сужденіе совершенно смѣло и безъ всякихъ постороннихъ соображеній, то и въ такомъ случаѣ по своимъ основнымъ началамъ онъ никакъ не могъ защищать *право* на революцію.

Ибо ясно, что государство должно имѣть безусловное значеніе въ смыслѣ права, такъ какъ безъ него вообще не имѣетъ безусловнаго значенія *никакое* право. Ясно, что въ государствѣ *всякая* правомѣрная власть можетъ быть только государственною властью. Государство имѣетъ въ своихъ рукахъ или *всю* власть, или *никакой*. Съ прекращеніемъ государства прекращается всякое юридическое состояніе, поэтому государство *никогда* не должно прекращаться. Вмѣстѣ съ государствомъ колеблются всѣ юридическія состоянія, поэтому само государство никогда не должно колебаться. Его законы должны быть признаваемы неподлежащими порицанію, его правленіе—неподлежащимъ сопротивленію, его приговоры—неподлежащими отмѣнѣ. Всякая власть состоитъ въ правѣ принуждать. Это право принадлежитъ государственной власти, *только она* можетъ употреблять его въ дѣло, сама же *никогда* не можетъ подвергаться ему. Нѣтъ права принуждать государственную власть; въ противномъ случаѣ не было бы никакого государственнаго права. Поэтому нѣтъ права на насильственное сопротивленіе, нѣтъ права на революцію. Государственные законы и учрежденія, какъ дѣло человѣческое, безъ сомнѣнія нуждаются въ улучшеніяхъ и способны къ нимъ; еслибы они были неизмѣнны для всѣхъ временъ и поколѣній, то это противорѣчило бы высшему началу права. Но перемѣна государственнаго устройства должна происходить только путемъ законовъ; а перемѣна законовъ — только посредствомъ высшей государственной власти, владыки государства. Значитъ единственно правомѣрная государственная перемѣна есть *реформа*, а не революція. Высшее злодѣяніе революціи есть насильственное нападеніе на главу государства, цареубійство, которое, въ формѣ казни монарха, стало быть подъ видомъ закона, произ-

водитъ величайшее преступленіе, такъ сказать, политическій смертный грѣхъ, по выраженію Канта. (*)

V. *Предѣлы права подданныхъ.*

РЕВОЛЮЦІЯ НЕ ЕСТЬ ПРАВО.

Какъ безусловно признавая, такъ и безусловно отрицая право на революцію, кантовское ученіе о государствѣ приходитъ очевидно съ той и другой стороны въ столкновеніе съ собственными началами. Разсматриваемое вообще, право революціи есть ни что иное, какъ право подданныхъ принуждать главу государства. Если подданные не имѣютъ *этого* права *ни въ какомъ* случаѣ, то они въ отношеніи государственной власти ни въ какомъ случаѣ не имѣютъ *принудительнаго права,* слѣдовательно не имѣютъ вообще никакого права, такъ какъ право безъ принудительной власти равняется нулю. Отсюда слѣдуетъ, что подданные въ отношеніи къ государству имѣютъ только обязанности, а никакъ не права, и слѣдовательно они все равно что безправны. Такъ и гласитъ государственное право Гоббеса. Слѣдовательно Кантъ, отрицая во всякой формѣ государства у подданныхъ принудительное право, сходится въ этомъ, вовсе не второстепенномъ пунктѣ, съ Гоббесомъ, абсолютистическимъ политикомъ. Въ этомъ-то смыслѣ Ансельмъ Фейербахъ написалъ въ 1798 году противъ Канта своего «*Антигоббеса*». Если въ основаніи государства лежитъ договоръ, какъ фактъ, или какъ идея, то изъ этого источника проистекаетъ *двустороннее* право,— именно не одностороннее только и исключительное право государства, какъ думалъ Гоббесъ, но также право подданныхъ относительно государства, — право, которое, какъ таковое, заключаетъ въ себѣ власть принуждать по требованію обстоятельствъ. На этомъ и основалъ Фейербахъ свою аргументацію противъ Гоббеса.

(*) Тамъ же, S. 154. Anmerkg.

Кажущееся противорѣчіе само собою разрѣшается въ понятіи кантовскаго юридическаго государства. Въ кантовскомъ государствѣ верховную власть составляетъ самъ народъ, дающій себѣ законы. Эта власть *никому* не можетъ сдѣлать неправа, потому что она соединяетъ въ себѣ волю *всѣхъ;* слѣдовательно здѣсь не можетъ встрѣтиться такой случай, чтобы подданные возмутились противъ этой власти; иначе они произвели бы революцію противъ самихъ себя. Если какая-нибудь государственная власть и можетъ здѣсь нарушить общественныя права, слѣдовательно сдѣлать неправду, то это именно только правительственная. Она подчиняется закону, она отправляетъ государственныя дѣла во имя закона; возможно, что она поступитъ противъ закона. Но въ этомъ случаѣ подданные имѣютъ противъ несправедливости свою правомѣрную власть въ лицѣ законодательной власти. По праву нельзя наказать правителя, потому что всякая карательная власть исходитъ отъ него; но возможно, что законодательная власть отниметъ отъ него его полномочіе, и притомъ отниметъ юридическимъ образомъ, потому что его власть истекаетъ изъ законодательной и подчиняется послѣдней. Въ такомъ случаѣ не подданные, а верховная государственная власть противодѣйствуетъ несправедливому правительству, и сопротивленіе совершается не въ видѣ открытой, насильственной борьбы, — потому что для этого законодательная власть должна бы была присвоить себѣ правленіе, слѣдовательно поступить неправомѣрно, а въ видѣ *отрицательнаго сопротивленія,* состоящаго въ томъ, что правительственной власти дѣлается отказъ въ тѣхъ условіяхъ, при которыхъ единственно возможно продолженіе государственнаго управленія. Если такое легальное сопротивленіе общественной несправедливости не дѣлается, то это признакъ того, что при всѣхъ внѣшнихъ формахъ права чувство справедливости угасло въ самомъ народѣ. «Владыка народа (законодатель) не можетъ быть вмѣстѣ правителемъ, потому что послѣдній подчиняется закону и чрезъ то вступаетъ въ обязательство къ кому-то *другому,* какъ высшему. Тотъ можетъ отнять у него и его власть, низложить его, или преобразовать его правленіе, но не наказать его.» «Владыка въ государствѣ имѣетъ относительно

подданныхъ только права, но никакъ не подлежащія вынужденію обязанности. Если органъ владыки, правитель, поступаетъ противозаконно, то подданный хотя и можетъ дѣлать затрудненія несправедливости, но не долженъ оказывать ей сопротивленія.» Еслибы законодательная власть (народъ въ парламентѣ), *ни въ чемъ* не отказывала несправедливому правленію, то это было бы вѣрнымъ признакомъ того, что народъ испорченъ, его представители продажны и глава правленія дѣйствуетъ посредствомъ своего министра деспотически, а этотъ послѣдній — измѣнникъ народа.» (*) Закономѣрность государственныхъ властей и подчиненіе подданныхъ—вотъ политическіе факторы, произведеніе которыхъ образуетъ общественную справедливость. Со стороны подданныхъ вѣрноподданность есть *обязанность*, которая никогда и ни въ какой государственной формѣ не можетъ быть отмѣнена. Въ собственномъ образѣ мыслей Канта одинаково были сильны оба чувства: и вкоренившееся чувство обязанности покорнаго гражданина, и сочувствіе къ юридическому государству и къ осуществленію его въ человѣчествѣ. Изъ такого, иногда двойственнаго образа чувствъ, невольно могли произойти нѣкоторыя противорѣчія въ его ученіи о государствѣ.

VI. *Объемъ и предѣлы государственнаго права.*

1) Собственность въ государствѣ.

Всѣ частныя права дѣйствуютъ и пріобрѣтаютъ окончательное значеніе только въ государствѣ. Итакъ только въ государствѣ существуетъ и дѣйствительная *собственность*. Но если только государство даетъ законную силу собственности и потому обусловливаетъ ея возможность въ собственномъ смыслѣ, то на всякую собственность въ государствѣ должно смотрѣть какъ на зависящую въ своемъ юридическомъ основаніи отъ верховной государственной власти. Если же *всякая* собственность въ этомъ смыслѣ есть только государственная собственность, между тѣмъ какъ по самой своей природѣ она есть частное владѣніе, то отсюда слѣдуетъ, что верховная государственная власть или суверенъ не можетъ самъ имѣть *частной собственности*, такъ какъ иначе онъ могъ бы забрать всю собственность въ свое частное владѣніе и чрезъ то уничтожить самую собственность. Государство, съ одной стороны, не должно въ качествѣ частнаго собственника становиться въ разрядъ другихъ частныхъ собственниковъ; съ другой стороны, оно не должно быть единственнымъ частнымъ собственникомъ, потому что тогда всѣ землевладѣльцы находились бы, въ отношеніи къ государству, нетолько въ подданствѣ, но и въ *крѣпостной зависимости*, были бы glebae adscripti; были бы подчинены суверену, нетолько своими гражданскими обязанностями, но и своею землею (стало быть вещественнымъ образомъ).

(*) Тамъ же. Allg. Anmrkg. A. S. 153 flgd.

Всякая собственность въ государствѣ должна быть *частною собственностью*, потому что только, какъ такая, она представляетъ для каждаго возможность законнаго ея пріобрѣтенія. Съ этимъ несогласно было бы то, чтобы корпораціи, какъ напримѣръ рыцарскія и духовные ордена, были собственниками. Если извѣстная собственность исключительно привилегирована, то этимъ уничтожается закономѣрное гражданское равенство. Поэтому за государствомъ должно признать право секуляризаціи церковныхъ имѣній и помѣстій, конечно такъ, чтобы лица, въ ущербъ которымъ совершается реформа, были вознаграждены правомѣрнымъ образомъ. (*)

2) Государственное хозяйство и полиція.

Изъ права государства на всякую собственность въ его предѣлахъ вытекаетъ, что верховная государственная власть никогда не можетъ владѣть частной собственностью, но она должна имѣть право всякую частную собственность *облагать податью*

(*) Тамъ же. Allg. Anmrk. B. S. 157 flgd.

и *охранять*. На правѣ сбора податей, поземельныхъ налоговъ, пошлинъ, акциза и т. д. основывается *государственное хозяйство* и *финансы*; на правѣ охраненія — *полиція*, которая, заботясь объ общественной безопасности, вмѣстѣ съ тѣмъ смотритъ за общественнымъ благоприличіемъ вплоть до порога дома. (*)

3) Государство и церковь.

Къ общественной безопасности относится то, чтобы въ государствѣ не было никакихъ обществъ, подвергающихъ опасности общественное благосостояніе или производящихъ вредное вліяніе на политическое общежитіе. Какого бы рода ни были эти общества, они не имѣютъ права укрываться отъ государства; государство имѣетъ право и обязанность надзирать за ними. Вотъ пунктъ, въ которомъ и церковныя общества соприкасаются съ государствомъ. Они соприкасаются съ нимъ только въ *полицейскомъ* отношеніи, и ни въ какомъ другомъ. Вѣра и богослужебныя формы принадлежатъ къ внутреннимъ дѣламъ, о которыхъ заботится единственно сама церковь. Государство обращаетъ вниманіе только на политическій характеръ находящихся въ ней религіозныхъ обществъ. Если относительно этой точки оно спокойно, то религіозный характеръ предоставляется на произволъ самихъ обществъ. Въ права государства не входитъ опредѣленіе вѣры его подданныхъ посредствомъ закона; оно не должно ни возбранять, ни вынуждать религіозныхъ реформъ. Самъ монархъ не долженъ быть священникомъ. Юридическое государство не есть церковь, оно предоставляетъ религіи свободный просторъ, и такъ какъ не государство даетъ религіи внѣшнія формы, то отсюда само собой слѣдуетъ, что религіозныя общины не будутъ имѣть никакого другаго устройства кромѣ выработаннаго ими самими независимо отъ государства. (**)

(*) Тамъ же. S. 159.
(**) Тамъ же. Allg. Anmerkg. C. S. 160. flgd.

4) Дворянство въ государствѣ.

Правитель ведетъ дѣла государства, онъ ведетъ ихъ во имя закона; поэтому ему принадлежитъ право замѣщать *должности* и раздавать *чины*. Общественная справедливость требуетъ, чтобы каждое достоинство, даваемое государственною властью, было заслужено, чтобы никто не получалъ должности безъ заслуги, чтобы никто не былъ удаленъ отъ нея безъ причины. Безъ причины никто не можетъ потерять свою свободу. Въ юридическомъ государствѣ нѣтъ другаго подданства кромѣ правомѣрнаго гражданскаго подданства, нѣтъ *крѣпостнаго состоянія*. Безъ заслуги никому не должно давать преимущества. Въ юридическомъ государствѣ нѣтъ *никакихъ привилегій*, а тѣмъ менѣе привилегіи ранга *предъ* заслугами, нѣтъ наслѣдственнаго чиновничества, *служебнаго дворянства*, составляющаго какъ бы среднее звено между правителемъ и гражданами. Урожденныхъ чиновниковъ точно такъ же нѣтъ, какъ и наслѣдственныхъ профессоровъ. Единственное преимущество, которымъ должно пользоваться дворянство безъ нарушенія другихъ личныхъ правъ, есть имя, или титулъ, который оно удерживаетъ до тѣхъ поръ, пока признаніе его держится во мнѣніи народа. (*)

VII. *Карательная справедливость*.

Общественная справедливость требуетъ безусловнаго значенія законовъ. Законы должны быть строго сохраняемы и, какъ скоро они нарушены, должны быть возстановляемы. Кто нарушаетъ право съ противозаконнымъ умысломъ, тотъ отрѣшается отъ

(*) Тамъ же. Allg. Anmerkg. D. S. 162 flgd. Ср. Ueber die Buchmacherei, zwei Briefe an Nicolai. Bd. V. S. 479 flgd. (По поводу сочиненія Мозера, въ которомъ осмѣивается кантово опроверженіе законности чиновнаго дворянства.)

условій, при которыхъ только и можно быть гражданиномъ государства, тотъ, слѣдовательно, уничтожаетъ свое право быть гражданиномъ государства. Такое нарушеніе закона есть *преступленіе*, притомъ частное или общественное, смотря по свойству нарушеннаго права. Необходимое слѣдствіе преступленія есть *ущербъ*, который долженъ понести преступникъ и величина котораго соразмѣряется съ величиною совершонной неправды. Страданіе, слѣдующее за преступленіемъ, мы называемъ *наказаніемъ*. Законъ требуетъ, чтобы преступникъ былъ наказанъ. Преступленіе безъ наказанія было бы крайнимъ безсиліемъ закона, крайнимъ противорѣчіемъ справедливости. Право опредѣлять наказаніе и совершать его надъ преступникомъ мы называемъ *карательнымъ правомъ*. Карательное право основано на государственномъ правѣ, оно образуетъ необходимый аттрибутъ государственной власти и именно власти, исполняющей законъ. Правительственная власть имѣетъ право наказывать. Если существуетъ право отмѣнять или смягчать наказанія, то это будетъ *право помилованія* (jus aggratiandi), которое такъ же можетъ принадлежать только правительственной власти.

Наказаніе есть *актъ закона*, вотъ почему можетъ наказывать *только* государственная власть. Если частное лицо само удовлетворяетъ себя за нанесенную несправедливость наказаніемъ виновника, то это будетъ не наказаніе, а *месть*.

1) Общественная справедливость, какъ воздаяніе. Смертная казнь.

Наказаніе есть актъ *справедливости*. Оно никогда не должно совершаться безъ основанія. Единственное основаніе наказанія есть *преступленіе*; только тотъ—преступникъ относительно государства, кого признали виновнымъ присяжные судьи. Наказаніе не имѣетъ никакого другаго основанія кромѣ *виновности*. Единственная цѣль его проявить надъ преступникомъ справедливость, воздать ему то, чего онъ заслужилъ. Потому единственно справедливая теорія карательнаго права есть *воздаяніе* (jus talionis).

«Око за око, зубъ за зубъ.» Вотъ единственная и полная формула карающей справедливости.

Отсюда слѣдуетъ, что наказаніе никакъ не должно быть опредѣляемо на основаніи цѣлесообразности, напр. въ силу пользы, пріобрѣтаемой отъ наказанія самимъ ли преступникомъ, или другими. Наказаніе не есть мѣра благоразумія, а только актъ справедливости; оно должно не исправлять или устрашать другихъ, а только *наказывать*. Наказывать преступника въ видѣ предостерегательнаго примѣра другимъ значитъ трактовать его не какъ преступника, а какъ средство для общаго блага. На это никто не имѣетъ права, даже и государство. Еслибы давать наказанію такое основаніе, то можно было бы наказать и невиннаго, такъ какъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ это можетъ предупредить много бѣдъ, и на томъ же основаніи не наказывать и виновнаго. Наказывать ради пользы, такъ сказать «in usum delphini», значитъ на мѣсто справедливости ставить правиломъ и руководящею нитью счастіе,—значитъ совершенно уничтожать справедливость. «Законъ наказанія есть категорическій императивъ и горе тому, кто пресмыкается по змѣинымъ извивамъ ученія о счастіи, съ цѣлію найдти что-нибудь такое, что, ради ожидаемой выгоды, можетъ освободить его отъ наказанія, или только отъ части его,—по фарисейскому изреченію: «лучше умереть *одному* человѣку, нежели погибнуть цѣлому народу.» *Ибо когда гибнетъ справедливость, то нѣтъ никакой цѣны въ томъ, что люди живутъ на землѣ.*» (*)

Изъ права воздаянія вытекаетъ правомѣрность *смертной казни* относительно убійцъ. Смертная казнь совершенно необходима не по началамъ цѣлесообразности, а по началамъ справедливости. Если маркизъ Беккаріа отрицаетъ у государства право лишать человѣка жизни, то это ложная филантропія и вмѣстѣ софистическое извращеніе права. Почему государство не должно имѣть этого права? Потому ли, что при договорѣ, на которомъ основывается государство, никто не могъ желать такой власти, ко-

(*) Тамъ же. Allg. Anmrkg. E. S. 166 flgd.

торая имѣла бы право умертвить его самого? Но вѣдь умерщвляется только признанный виновнымъ убійца. Неужели же этотъ обвиненный убійца можетъ имѣть въ законодательствѣ юридическій голосъ, неужели совершеніе убійства не отняло у него этого права? (*)

Относительно убійцы справедливость можетъ быть удовлетворена только *смертью,* а никакимъ другимъ наказаніемъ. Нѣтъ ничего замѣняющаго смертную казнь. Что станетъ на мѣсто смертной казни, если отмѣнить ее? Позорнѣйшее пожизненное лишеніе свободы? Представьте же себѣ двухъ преступниковъ, которые оба заслужили смертную казнь, но изъ которыхъ одинъ предпочитаетъ смерть постыднѣйшей и самой тяжкой жизни, между тѣмъ какъ другой охотно перенесетъ все, кромѣ смерти. Кто изъ нихъ лучше? Очевидно первый. Итакъ если отмѣнить смертную казнь, то лучшій изъ двухъ достойныхъ смерти преступниковъ былъ бы наказанъ гораздо строже другаго худшаго. Это конечно не основаніе для смертной казни (единственное основаніе которой есть само преступленіе), а только замѣчаніе о неправильныхъ слѣдствіяхъ, которыя имѣла бы отмѣна смертной казни. (**)

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ убійство, совершенное подъ вліяніемъ обстоятельствъ и извѣстныхъ общественныхъ предразсудковъ, если не оправдывается вовсе, то признается заслуживающимъ меньшей степени наказанія. Для избѣжанія стыда мать умерщвляетъ свое дитя. Для охраненія сословной чести за оскорбленіе мстятъ смертью на поединкѣ. Здѣсь законы, принимая во вниманіе силу дѣйствующихъ предразсудковъ, могутъ сдѣлать исключеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ должны имѣть въ виду то, чтобы общественное образованіе мало по малу отучало отъ предразсудковъ, смягчающихъ виновность убійства. (***)

Самое жестокое противорѣчіе общественной справедливости есть безнаказанность преступленія. Если наказанъ невинный,

(*) Тамъ же. S. 170 flgd.
(**) Тамъ же. S, 169—70.
(***) Тамъ же. S. 172.

котораго сочли виновнымъ и поэтому осудили, то такой достойный сожалѣнія случай служитъ доказательствомъ только того, что справедливость *погрѣшаетъ,* а не того, что ея вовсе нѣтъ. Если же признанный преступникъ вовсе избѣгаетъ наказанія, то это зависитъ отъ недостатка чувства справедливости, что̀ гораздо хуже чѣмъ погрѣшность. «Даже въ такомъ случаѣ, когда гражданское общество распускало бы себя по согласію всѣхъ своихъ членовъ, прежде всего долженъ быть казненъ послѣдній находящійся въ тюрьмѣ убійца, чтобы каждый получилъ воздаяніе по дѣламъ своимъ и кровавый долгъ не лежалъ на народѣ, не вынудившемъ за него наказанія; потому что иначе на народъ можно смотрѣть какъ на участника въ этомъ общественномъ нарушеніи справедливости.» (*)

2) Право помилованія въ противорѣчіи съ справедливостью.

Преступленіе и наказаніе относятся между собою какъ *причина* и *слѣдствіе.* Если явилась причина, то никакая земная сила не можетъ остановить слѣдствія. Чего требуетъ необходимость въ нравственномъ мірѣ, тому не долженъ препятствовать человѣческій произволъ. Въ причинной связи между преступленіемъ и наказаніемъ и состоитъ карательная справедливость. Никакой силѣ въ государствѣ нельзя предоставить дѣлать преступленіе безнаказаннымъ или даже только смягчать виновность его. Вотъ почему *право помилованія,* въ строгомъ смыслѣ, не согласно съ общественною справедливостью; миловать преступника значитъ или вовсе не наказывать его, или мало наказывать; это не милость, а несправедливость. Только въ *одномъ* случаѣ Кантъ признаетъ право помилованія: когда оскорбленъ глава государства въ собственномъ лицѣ; тогда должно оставить на волю оскорбленнаго обнаружить милость въ собственномъ дѣлѣ. Это исключеніе не ясно и по многимъ причинамъ ложно. Оно не ясно потому, что Кантъ говоритъ здѣсь о суверенѣ, стало-быть объ

(*) Тамъ же. S. 169.

органѣ законодательной власти, между тѣмъ какъ право помилованія можетъ существовать только тамъ, гдѣ есть право наказанія, т. е. у органа правящей власти. Оно ложно, потому что преступленіе противъ самой государственной власти должно быть разсматриваемо какъ одно изъ самыхъ важныхъ нарушеній права, какія только возможны въ государствѣ; и, какъ такое нарушеніе, оскорбленіе величества всего менѣе способно мотивировать право помилованія. Непонятно также, какимъ образомъ Кантъ можетъ смотрѣть на оскорбленіе величества какъ на *частное дѣло* суверена, когда онъ же смотритъ на представителя государственной власти вовсе не какъ на частное лицо. (*)

3) Теорія устрашенія. А. Фейербахъ.

На основаніи кантовскихъ началъ уголовнаго права Ансельмъ Фейербахъ вводитъ новую теорію въ ученіе объ уголовномъ правѣ. Онъ согласенъ съ Кантомъ въ томъ, что цѣлью наказанія можетъ быть только *оно само*, только наказаніе, а не исправленіе преступника. Основаніе наказанія лежитъ не въ возможныхъ послѣдствіяхъ его, а въ предшествующемъ фактѣ. Наказываютъ вовсе не для предостереженія отъ будущихъ преступленій, и не для того, чтобы впередъ лучше дѣйствовали. Ни то, ни другое не можетъ служить *юридическимъ основаніемъ* наказанія. Уголовное право не можетъ быть основано ни на теоріи *предваренія*, ни на теоріи *улучшенія* или *исправленія*. Это все цѣлесообразныя основанія, а не юридическія. Обѣ эти ходячія теоріи опровергалъ Фейербахъ въ своей полемикѣ противъ Грольмана и Клейна. Наказаніе только тогда правомѣрно, когда оно есть необходимое или закономѣрное слѣдствіе преступленія; оно бываетъ такимъ закономѣрнымъ слѣдствіемъ только тогда, когда самъ законъ объявилъ: «за такимъ-то преступленіемъ слѣдуетъ такое-то наказаніе!» Такое объявленіе есть

(*) Тамъ же. Allg. Anmerkg. E. II. S. 173 flgd.

угроза. Наказаніе должно быть исполнено надъ преступникомъ ради закона, иначе угроза закона и самый законъ были бы ничтожны. Выполненная угроза есть *устрашеніе*. Такъ называетъ Фейербахъ свою теорію, которую онъ представилъ въ своемъ обзорѣ уголовнаго права. (*)

Все сказанное можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ: Сила законовъ во всякомъ случаѣ есть *справедливость*, исполненіе которой относительно преступленія состоитъ единственно въ *наказаніи*. Существованіе справедливости есть государство, законодательная воля котораго проистекаетъ изъ народа, безусловно владычествуетъ въ народѣ, и это владычество простирается настолько, насколько простирается политическое соединеніе. Прежде всего оно простирается *только* до этого предѣла. Общественная справедливость прежде всего является въ народной единицѣ. Въ естественномъ состояніи существуетъ *множество*, въ государствѣ *народъ:* закономѣрно соединенное множество. Но существуетъ множество народовъ и государствъ, соединенныхъ пространствомъ. Возникаетъ вопросъ, не могутъ ли, или, лучше сказать, не должны ли они быть политически соединены? Множественность народовъ не есть ли матеріялъ, способный воспринять форму справедливости? Не возможно ли, даже не необходимо ли юридическое отношеніе между народами и государствами? Словомъ, возникаетъ вопросъ о возможности *права народовъ* или *государствъ*.

VIII. *Международное или космополитическое право.*

1) Всемірная республика и международный союзъ.

Граница единичнаго государства есть вмѣстѣ и граница дѣйствующей или формальной справедливости. Различные государ-

(*) Revision der Grundsätze und Grundlage des pos. peinlichen Rechts von Ans. Feuerbach. Theil I. Cp. Einleitung. Cap. I. u. Anhang.

ства и народы прежде всего относятся между собою какъ отдѣльныя лица въ естественномъ состояніи, гдѣ не праву присуща сила, а силѣ — право, гдѣ поэтому каждый, насколько можетъ, прилагаетъ къ другимъ свое право силы.

Теперь возникаетъ вопросъ, не можетъ ли и это естественное состояніе превратиться въ политическое, не можетъ ли естественное общество народовъ превратиться въ правомѣрное, нѣтъ ли такой формы, въ которой бы справедливость соединяла и народы?

Ясно, что если *нѣтъ* такой формы, то справедливость ограничивается тѣсною сферою человѣческой жизни, простирается только до предѣловъ гражданскаго общества, а никакъ не до предѣловъ человѣческаго разума, и потому имѣетъ только политическій, а никакъ не моральный объемъ. Между тѣмъ справедливость есть безусловное требованіе практическаго разума; она имѣетъ силу для всего человѣчества, и потому должна имѣть болѣе широкую форму, нежели узкая форма единичнаго народнаго общества.

Постановленная задача должна быть разрѣшена. Легко видѣть, въ чемъ здѣсь заключается трудность. Мы признаемъ справедливостью такое состояніе, въ которомъ имѣютъ силу *только* законы, въ которомъ всѣ повинуются *однимъ и тѣмъ же* законамъ. Еслибы теперь различные народы повиновались однимъ и тѣмъ же законамъ, то они имѣли бы одного общаго главу, составляли бы при всѣхъ естественныхъ различіяхъ *одинъ* политическій народъ, одно международное государство, одну всемірную республику. Такое международное государство было бы невозможно уже по самому объему, потому что оно далеко переступило бы тѣ границы, съ которыми можетъ совмѣщаться государственное единство. Но если даже мы допустимъ возможность международнаго государства,—не обращая вниманія на практическія препятствія, заключающіяся не въ одной величинѣ, — то все-таки *эта* форма не будетъ разрѣшеніемъ нашей задачи. Такимъ путемъ мы не разрѣшили бы, а только измѣнили задачу. Задача не въ томъ, какимъ образомъ изъ различныхъ народовъ можетъ составиться *одинъ* народъ, — а въ томъ, какимъ обра-

зомъ можетъ образоваться *правомѣрное общество народовъ?* Разрѣшеніе задачи не можетъ состоять въ уничтоженіи множественности народовъ. Искомая форма можетъ быть не соединеніе, а только связь, не международное государство, а *союзъ народовъ*; не всемірная республика, а *федерація государствъ*.

Мы представляемъ себѣ ясно эту цѣль, какъ единственную, при которой международное право получаетъ опредѣленный характеръ. Оно или вовсе невозможно, или возможно только въ такомъ видѣ. Мы спрашиваемъ теперь: какимъ образомъ народы должны относиться другъ къ другу, чтобы вступить въ такой международный союзъ, чтобы быть или сдѣлаться способными къ такой правомѣрной формѣ совмѣстнаго существованія?

2) Естественное юридическое состояние народовъ. Война и миръ.

Естественное отношеніе народовъ есть враждебное и насильственное, ведущее къ войнѣ между народами. Спрашивается: существуетъ ли право вести войну; есть ли такія условія, при которыхъ война имѣетъ юридическое основаніе; подлежитъ ли открытое насиліе извѣстнымъ ограничивающимъ предѣламъ, выступленіе изъ которыхъ при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ должно считаться противнымъ праву? Кантъ различаетъ здѣсь право *передъ* войною, *во время* войны и *послѣ* войны. Естественно, что здѣсь можно говорить о правѣ только въ извѣстномъ весьма широкомъ смыслѣ. Ибо когда остается верхъ за бóльшею силою, то не существуетъ права въ строгомъ смыслѣ, и, какъ говорили уже древніе: «громъ оружія заглушаетъ законы.»

Для того, чтобы правомѣрнымъ образомъ начать войну, необходимы прежде всего два условія: вопервыхъ самъ народъ долженъ желать ея и рѣшиться на нее чрезъ своего законодателя, и вовторыхъ нельзя объявить войны другому народу и прекратить миръ безъ основанія. Правомѣрное основаніе для войны *одно*: опасность, угрожающая существованію народа. Все, что обусловливаетъ и дѣлаетъ возможнымъ мирное совмѣстное

существованіе народовъ, правомѣрно; все, что угрожаетъ этому сосуществованію и нарушаетъ его, противно праву. Война правомѣрна, когда она охраняетъ и защищаетъ право существованія. Она правомѣрна только до тѣхъ поръ, пока для этого защищенія нѣтъ иного средства, кромѣ силы. Если существованію одного народа грозитъ опасность со стороны другаго, то дано законное основаніе начать войну со стороны угрожаемаго народа. Опасность можетъ быть различнаго рода, и именно вопервыхъ *угроза*, вовторыхъ — *фактическое нападеніе*. Можетъ случиться иногда, что одинъ народъ жесточайшимъ образомъ угрожаетъ существованію другаго самымъ состояніемъ, въ которомъ онъ находится, такъ что второй народъ можетъ всего опасаться для своей самостоятельности. Такое угрожающее состояніе можетъ выражаться или въ необыкновенныхъ приготовленіяхъ къ войнѣ, или въ возрастаніи силы, уничтожающемъ равновѣсіе народовъ, а потому и возможность ихъ сосуществованія. Въ этомъ случаѣ нѣтъ надобности ждать фактическаго нападенія, чтобы на юридическомъ основаніи собственной обороны начать войну.

Всякая правомѣрная война есть оборонительная въ томъ обширномъ смыслѣ, который мы объяснили. То, что обороняется и необходимо должно быть обороняемо, есть во всякомъ случаѣ правомѣрное существованіе, т. е. политическая независимость народа. Тѣ войны, въ которыхъ народъ завоевываетъ свою независимость, также нужно назвать въ смыслѣ права оборонительными.

Отсюда слѣдуетъ, что *ни одна* война не должна быть ведена съ цѣлью уничтоженія другаго народа. Уничтоженіе справедливо только какъ *наказаніе*. Наказывать могутъ одни законы, когда они нарушены тѣмъ, кто имѣлъ юридическую обязанность повиноваться. Ни одинъ народъ не можетъ давать другому законы. Слѣдовательно ни одинъ народъ не можетъ наказывать другой. *Карательныя войны* противны праву; поэтому войны, имѣющія цѣлью искорененіе или покореніе народа, не имѣютъ никакого юридическаго основанія. Побѣжденная страна никогда не должна быть низводима на степень колоніи побѣдившей страны, а побѣжденные граждане — на степень рабовъ побѣдителей. Vae victis имѣетъ здѣсь свою границу. Эту границу составляетъ право личности, съ уничтоженіемъ котораго уничтожается всякая возможность совмѣстной жизни лицъ и народовъ. Даже и въ самое *время войны* не должно слѣдовать тому правилу, что между врагами все позволительно; а все было бы позволено, еслибы только не были запрещены и признаны противными праву коварныя и низкія средства, каковы шпіонство, тайное убійство и т. п., или грабежъ имущества частныхъ лицъ.

Народъ долженъ имѣть право начинать войну при извѣстныхъ обстоятельствахъ, грозящихъ его политическому бытію. Но народъ долженъ также имѣть право оставаться въ состояніи мира, если онъ *не* видитъ себя принужденнымъ вести войну. Ни одинъ народъ ни изнутри, ни извнѣ не долженъ быть принуждаемъ къ войнѣ. Если участіе въ войнѣ другихъ націй несогласно съ интересами государства и потому съ народною волею, то такое государство должно имѣть право оставаться *нейтральнымъ*, требовать соблюденія своего нейтралитета со стороны воюющихъ народовъ, соединяться для поддержанія мира съ другими государствами. Изъ права мира вытекаютъ: право *нейтралитета*, право *гарантіи*, право *коалиціи*. (*)

3) Вѣчный миръ народовъ.

Война сама по себѣ никогда не можетъ быть цѣлью, она есть только средство къ возстановленію на новыхъ началахъ мира народовъ. Война есть естественное состояніе общества народовъ. Правомѣрное и вмѣстѣ съ тѣмъ человѣчное его состояніе есть миръ. Если этотъ миръ будетъ обнимать собою *всѣ* народы на землѣ, если онъ будетъ основанъ на началахъ, обезпечивающихъ его *навсегда* и исключающихъ всѣ условія для будущихъ войнъ, то справедливость будетъ присуща нетолько государству, а всему человѣчеству: тогда правда воцарится на

(*) Rechtslehre. Das Völkerrecht. § 53—61. S. 180—8.

землѣ. А какую же иную цѣль имѣетъ родъ человѣческій, если *не эту?* Всѣ народы земли не могутъ составлять одного народа, или одного государства; но они могутъ заключить союзъ, соединеніе государствъ, съ цѣлью *вѣчнаго мира*. Если идея вѣчнаго мира не можетъ быть тотчасъ осуществлена, если она при теперешнемъ состояніи міра оказывается даже невыполнимою, то все-таки она должна быть признана и поставлена цѣлью, къ которой человѣчество приближается мало по малу въ своемъ непрерывномъ прогрессѣ. Эта идея есть величайшая политическая задача, надъ разрѣшеніемъ которой трудится все человѣчество. Разрѣшеніе ея, посредствомъ установленія вѣчнаго мира, было бы *высочайшимъ политическимъ благомъ*. Здѣсь мораль и политика сходятся въ одномъ и томъ же пунктѣ: въ стремленіи возвести человѣчество изъ естественнаго состоянія до степени нравственнаго, и осуществить понятіе справедливости въ самомъ широкомъ его объемѣ. (*)

Идея вѣчнаго мира не нова; задолго до Канта она была любимымъ желаніемъ филантроповъ, утопистическою мыслью С. Пьера и Ж. Ж. Руссо. У Канта эта мысль явилась въ гораздо болѣе серьёзномъ видѣ, въ связи съ глубокомысленною системою, безъ всякой мечтательности, безъ всякой приторной филантропіи,—свойствъ одинаково далекихъ какъ отъ философіи, такъ и отъ характера Канта. Здѣсь на самомъ философѣ оправдывается то различіе между мечтательностью и энтузіазмомъ, которое онъ выставилъ съ такою отчетливостью. Дѣло въ *справедливости*, которую онъ потому такъ основательно понималъ, что такъ основательно ее любилъ. Справедливость чужда филантропіи, а тѣмъ болѣе мечтательности. Никакъ не хотѣлъ допустить Кантъ, чтобы справедливость имѣла характеръ утопіи. Положеніе: «fiat justitia et pereat mundus!» Кантъ признавалъ вѣрнымъ и переводилъ такъ: «пусть исполнится то, что́ справедливо, еслибы изъ-за этого погибли всѣ плуты, какіе только есть на свѣтѣ!» А ни что иное какъ справедливость поставляетъ

(*) Тамъ же. § 61. S. 188 flgd.

вѣчный миръ цѣлью человѣческаго рода. Эта цѣль имѣетъ такое же безусловное значеніе, какъ и моральный разумъ, который ее требуетъ.

Чтобы не оставить этой идеи въ сомнительности и неясности, Кантъ пишетъ свой *философскій проектъ вѣчнаго мира*. (*) Здѣсь, какъ будто дѣло идетъ о дѣйствительномъ мирномъ трактатѣ, въ самыхъ краткихъ словахъ изложены *прелиминарныя* и *дефинитивныя* статьи, при которыхъ можетъ осуществиться вѣчный миръ народовъ. Поставлены два вопроса: 1) Каковы тѣ условія, безъ которыхъ вѣчный миръ невозможенъ? 2) Какова та форма, въ которой вѣчный миръ можетъ осуществиться и которая ручается за его сохраненіе? На первый вопросъ Кантъ отвѣчаетъ «прелиминарными статьями», на второй — «дефинитивными статьями». Словомъ, здѣсь дѣло идетъ какъ о положительныхъ, такъ и отрицательныхъ условіяхъ, необходимыхъ для утвержденія вѣчнаго мира.

4) Отрицательныя условія.

Прежде всего нужно устранить то, что препятствуетъ мирному состоянію народовъ или способно возмущать его. Удаленіе всѣхъ благопріятныхъ для войны и неблагопріятныхъ для мира отношеній въ жизни народовъ и составляетъ цѣль прелиминарныхъ статей кантова сочиненія. Какъ скоро будетъ устранено все, что увѣковѣчиваетъ естественное состояніе, или состояніе войны народовъ, то этимъ самымъ уже подготовится все, требующееся для водворенія противоположнаго состоянія вѣчнаго мира. Есть такія условія, которыя необходимо возбуждаютъ и усиливаютъ между народами ненависть, страхъ, словомъ враждебныя страсти. Эти условія различны, смотря по отношеніямъ, существующимъ между народами. Народы могутъ относиться между собою троякимъ образомъ: они или воюютъ между собою,

(*) *Zum ewigen Frieden.* Ein philosophisher Entwurf. Bd. V. № VII. S. 409.

или заключають миръ, или находятся въ естественномъ (т. е. временномъ) мирномъ состояніи.

Если народы воюютъ между собою, то пусть война не будетъ противна праву, пусть ее ведутъ не такъ, чтобы народная ненависть возрасла безъ мѣры, чтобы нація имѣла полное основаніе презирать другую, чтобы прервалось всякое взаимное моральное довѣріе. Пусть война не прибѣгаетъ къ безчестнымъ средствамъ тайныхъ убійствъ, измѣны, нарушенія капитуляціи и т. д. Подобныя средства до такой степени возбуждаютъ націи одну противъ другой и въ такой мѣрѣ укрѣпляютъ взаимную вражду, что и на будущее время становится невозможнымъ всякое настоящее мирное отношеніе. Поэтому война, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ, должна быть ведена такимъ образомъ, чтобы ею *не* исключались возможныя и истинныя основы будущаго мира.

Если націи заключаютъ миръ, то нужно, чтобы мирный договоръ былъ *настоящимъ*, т. е. заключалъ въ себѣ начала дѣйствительнаго, прочнаго мира, а не содержалъ въ себѣ, какъ напримѣръ часто бывало въ римскихъ войнахъ, умышленно вносимые тайные поводы къ будущей войнѣ. Такое неистинное заключеніе мира есть собственно не миръ, а только перемиріе, увѣковѣчивающее войну.

Если націи находятся въ естественномъ состояніи мира, то нужно, чтобы не происходило ничего такого, что̀ могло бы враждебно настроивать ихъ относительно другъ друга, слѣдовательно ничего такого, чѣмъ одинъ народъ могъ бы затронуть или нарушить политическую независимость другаго. Политическая независимость народа можетъ быть нарушаема двумя способами: фактическимъ нападеніемъ, дѣйствительнымъ ущербомъ; или же грозящимъ опасностью, возбуждающимъ страхъ состояніемъ, въ которомъ находится другая, политически сосѣдняя нація.

Фактическое нарушеніе правъ народа можетъ имѣть два случая. Одна нація противъ ея воли соединяется съ другою; ея политическія права и обязанности опредѣляются посредствомъ основывающагося на частномъ правѣ договора. Государство не

есть имѣніе, не есть вотчина, не есть частная собственность. Поэтому оно не можетъ пріобрѣтаться посредствомъ частныхъ договоровъ, получаться чрезъ наслѣдство, чрезъ бракъ. Государства не могутъ быть соединяемы подобными путями; они не могутъ вступать между собою въ супружество. Такой способъ пріобрѣтенія есть политическое зло, фактически нарушающее политическую независимость, и потому служащее причиною народной ненависти и войны. Точно такъ же національныя обязанности не могутъ служить предметомъ частныхъ договоровъ; такъ, напримѣръ, передача однимъ государствомъ другому своихъ войскъ совершенно противна праву и составляетъ жестокое политическое зло.

Вторая форма фактическаго нарушенія состоитъ въ томъ, что одинъ народъ вмѣшивается во внутреннія дѣла другаго. Право *политическаго вмѣшательства* (interventio) не существуетъ. Внутреннія дѣла и отношенія государства, какъ бы дурны они ни были, не вредятъ другому государству и потому не даютъ ему права отъ себя противодѣйствовать чужому злу. Каждое государство—само себѣ господинъ. Если говорятъ о *дурномъ примѣрѣ*, который подаетъ дурное состояніе народа, то это ни что иное, какъ извращеніе права и одна прикраса неправды. Худой примѣръ всего меньше привлекаетъ къ себѣ, потому что онъ влечетъ за собою вредныя послѣдствія, очевидныя для всѣхъ и потому поучительныя. Поэтому худой примѣръ скорѣе полезенъ для другихъ государствъ, нежели опасенъ. Никто не найдетъ достойнымъ подражанія несчастное состояніе народа, терзаемаго раздорами. Такой примѣръ никогда не можетъ быть законнымъ основаніемъ лишить такой народъ его политическаго бытія. Это будетъ только мнимою причиною, а дѣйствительнымъ основаніемъ всегда будетъ страсть къ пріобрѣтенію.

Состояніе, посредствомъ котораго одна нація на самомъ дѣлѣ можетъ быть опасною для другой, заключается преимущественно въ двухъ государственныхъ учрежденіяхъ, имѣющихъ непосредственно внѣшнее отношеніе государства: въ *военной силѣ* и финансахъ, именно въ *государственныхъ долгахъ*. Здѣсь заключаются самые сильные поводы къ войнамъ; здѣсь зло должно

быть вырвано съ корнемъ. Военное образованіе и упражненіе всей части націи, способной носить оружіе, совершенно необходимо, ибо каждый народъ долженъ имѣть силу защищать себя и свою политическую независимость. Но *постоянныя войска* составляютъ во внѣшнемъ отношеніи опасную силу, а во внутреннемъ громадное бремя, которое увеличиваетъ государственные долги и для облегченія котораго можетъ даже показаться необходимою война. Постоянныя войска составляютъ дѣйствительное и непрерывное военное положеніе, крайнюю противоположность вѣчному миру. Здѣсь мы движемся въ логическомъ кругѣ, для разрѣшенія котораго трудно найдти формулу при данныхъ отношеніяхъ. Пока существуютъ постоянныя войска, война необходима, и пока существуютъ войны, постоянныя войска необходимы. И то, и другое справедливо, и потому дѣло представляется въ такомъ видѣ, что или всѣ государства должны обезоружить себя, т. е. уничтожить постоянныя войска, или же ни одно не должно обезоруживаться. *Система кредита* государствъ имѣетъ величайшую важность для промышленности и въ этомъ отношеніи составляетъ одно изъ благодѣтельнѣйшихъ изобрѣтеній. Но война увеличиваетъ тяжесть долговъ и приводитъ государства къ банкротству. Угрожающее банкротство государства составляетъ для другихъ государствъ опасное состояніе, равняющееся нападенію. И здѣсь мы впадаемъ въ подобный же кругъ: война производитъ государственные долги и приводитъ къ банкротству, а банкротство въ свою очередь ведетъ къ войнѣ. Поэтому должно принять за основное правило: государственные долги въ отношеніи къ внѣшнимъ государственнымъ дѣламъ не допускаются.

Мы логически развили здѣсь отрицательныя условія вѣчнаго мира, тѣ препятствія, которыя, какъ политическое зло, нужно устранить для его утвержденія. Кантъ сводитъ ихъ, въ видѣ прелиминарій, къ слѣдующимъ положеніямъ:

1) «Ни одинъ мирный договоръ не долженъ быть признаваемъ мирнымъ, какъ скоро заключаетъ въ себѣ тайный поводъ для будущей войны.»

2) «Ни одно существующее само по себѣ государство (малое

или большое, это все равно) не можетъ быть пріобрѣтаемо отъ другаго государства посредствомъ наслѣдства, мѣны, продажи или даренія.»

3) «Постоянныя войска современемъ должны совершенно уничтожиться.»

4) «Государство не должно дѣлать долговъ въ отношеніи къ внѣшнимъ своимъ дѣламъ.»

5) «Ни одно государство не должно насильственно вмѣшиваться въ устройство и управленіе другаго государства.»

6) «Никакое государство не должно позволять себѣ въ войнѣ съ другимъ государствомъ такихъ враждебныхъ дѣйствій, которыя дѣлаютъ невозможнымъ взаимное довѣріе при слѣдующемъ за войною мирѣ, каковы напримѣръ—подсылка тайныхъ *убійцъ, отравителей, нарушеніе капитуляціи, вызовъ на измѣну* и т. д.» (*)

5) положительныя условія.

Остается теперь вопросъ: когда удалено все зло, которое дѣлаетъ невозможнымъ прочный миръ народовъ, въ какой формѣ осуществится этотъ миръ? Въ чемъ состоятъ положительныя условія вѣчнаго мира? Дѣло идетъ о формахъ, нетолько дѣлающихъ возможнымъ, но и гарантирующихъ вѣчный миръ.

Первое условіе — то, чтобы каждый народъ перешелъ изъ естественнаго состоянія въ политическое, чтобы народы образовали государства, чтобы они жили въ гражданскихъ учрежденіяхъ. Между политическими и дикими народами не можетъ существовать такого мирнаго состоянія, за прочность котораго можно было бы *поручиться*. Но не всякое гражданское устройство содержитъ въ себѣ условія, необходимыя для прочности мира, не всякое исключаетъ то зло, которое способствуетъ войнѣ и производитъ ее. Если въ государствѣ независимо отъ общаго интереса владычествуетъ интересъ и воля отдѣльнаго

(*) Тамъ же. Abschn. I. S. 414—20.

лица, то личное честолюбіе, страсть къ завоеванію, государственное благоразуміе всегда будутъ расположены къ войнѣ. Если въ какомъ-либо государствѣ правительственная власть составляетъ вмѣстѣ и законодательную, то здѣсь война можетъ быть предпринята въ одностороннемъ интересѣ правительственной власти. Въ обоихъ случаяхъ гражданское устройство не даетъ никакой гарантіи противъ несправедливой войны, а тѣмъ болѣе — ручательства за прочность мира. Отсюда слѣдуетъ, что гарантію вѣчнаго мира представляетъ только такое устройство, которое выполняетъ слѣдующія два условія: въ которомъ, во-первыхъ, законодательная власть находится въ рукахъ представителей народа,—вовторыхъ, правительственная власть отдѣлена отъ законодательной. Выполненіе перваго условія образуетъ *представительное* устройство, выполненіе втораго — *республиканское*. Государственное устройство, въ которомъ законодательная и правительственная власть совпадаютъ, Кантъ называетъ *деспотическимъ*. Въ демократической государственной формѣ обѣ эти власти естественно совпадаютъ. Поэтому демократія имѣетъ, по мнѣнію Канта, такъ мало республиканскаго характера, что ее скорѣе нужно признать деспотическою формою: она *необходимо деспотическая* форма. Поэтому лучшимъ и благопріятнѣйшимъ для мира народовъ государственнымъ устройствомъ будетъ то, въ которомъ законодательная власть отдѣлена отъ правительственной такимъ образомъ, что представители первой находятся въ сколь возможно большемъ количествѣ, а представители послѣдней—въ сколь возможно меньшемъ,—гдѣ персоналъ законодательной власти имѣетъ возможно большій объемъ, а персоналъ правительственной — возможно меньшій. Это то, что мы называемъ *представительною*, или *конституціонною монархіею*.

Когда народы имѣютъ такое гражданское устройство, которое исключаетъ всѣ условія несправедливой войны, то они образуютъ народное соединеніе, рѣшающее мирнымъ путемъ всѣ международные споры и такимъ образомъ охраняющее прочный миръ, или увѣковѣчивающее мирное состояніе. Такой *мирный союзъ* представляетъ собою нѣчто большее, нежели *мирный договоръ*. Послѣдній оканчиваетъ *одну* войну, а первый дѣлаетъ *всѣ* войны

невозможными. Еслибы всѣ народы могли составить *одно* государство, одну всемірную республику, то это, конечно, было бы лучшимъ способомъ прекращать споры путемъ закона; тогда рѣшеніе спора оружіемъ стало бы навсегда невозможно. Но такъ какъ подобное государство народовъ невыполнимо, то единственная его замѣна, «отрицательный суррогатъ», есть союзъ народовъ: постоянный конгрессъ государствъ, который, подобно громадному амфиктіоновскому суду, будетъ рѣшать народные процессы.

Наконецъ вѣчный миръ требуетъ уничтоженія всякихъ враждебныхъ отношеній между лицами, принадлежащими къ разнымъ народамъ и государствамъ. Никто не можетъ требовать права на гражданское значеніе въ другомъ государствѣ, никто также не можетъ требовать права участвовать въ качествѣ гостя въ благахъ другаго государства, но всякій долженъ имѣть право посѣщать чужую страну, не будучи принимаемъ за врага. Это «*право посѣщенія*» должно имѣть силу для всѣхъ странъ въ мірѣ. Гдѣ оно не признается, тамъ владычествуетъ вражда, а вмѣстѣ съ нею грубое, естественное состояніе населенія. Гдѣ же оно признается, тамъ мѣсто вражды заступаетъ «всеобщее *гостепріимство*». Въ этомъ всеобщемъ гостепріимствѣ Кантъ полагаетъ *космополитическое право* какъ послѣднее опредѣляющее условіе вѣчнаго мира. Оно должно быть дѣломъ *международнаго права*, а не только подаркомъ филантропіи.

Положительныя условія для вѣчнаго мира Кантъ выражаетъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ:

1) «Гражданское устройство въ каждомъ государствѣ должно быть *республиканское*.»

2) «Международное право должно быть основано на *федерализмѣ свободныхъ государствъ*.»

3) «*Космополитическое право* должно быть ограничено условіями *всеобщаго гостепріимства*.» (*)

(*) Тамъ же. Abschn. II. S. 421 — 34. Ср. Rechtslehre § 62. S. 190 — 4.

6) вѣчный миръ, какъ естественная цѣль человѣчества.

Установленіе между народами владычества справедливости въ формѣ вѣчнаго мира составляетъ совершенно необходимую цѣль человѣчества. За действительное достиженіе этой цѣли ручаются двѣ силы, указывающія людямъ эту цѣль и направляющія ихъ къ ней. Независимыя отъ всякой политики эти двѣ силы суть: *естественное понужденіе* и *нравственное разумное познаніе*.

Природа вынуждаетъ человѣка, независимо отъ его воли, вступать на такой путь, послѣднюю цѣль котораго составляетъ господство мира между народами, — путь, отъ котораго ходъ политики часто отклоняется, но на который опять склоняетъ человѣка сила самой природы. Судьба ли или провидѣніе тому виною, но человѣческій міръ устроенъ отъ природы такимъ образомъ, что онъ не можетъ жить иначе, какъ въ формахъ общественной справедливости въ самомъ обширномъ объемѣ. Сама природа какъ будто съ величайшею мудростію соединила всѣ средства, которыя неуклонно придаютъ человѣческому бытію государственно-гражданскія, международныя, космополитическія формы права. Земля создана для того, чтобы на ней жили люди. Человѣкъ можетъ и долженъ жить *повсюду*. Естественное средство къ распространенію человѣческаго рода по землѣ есть война. Естественное побужденіе къ войнѣ составляютъ своекорыстіе и эгоизмъ, восходящіе на высшую степень силы въ воинственномъ духѣ. Война же въ свою очередь съ неодолимою естественною силою вынуждаетъ людей соединяться. Крѣпчайшее соединеніе есть лучшее. Никакое соединеніе не можетъ быть такъ крѣпко, какъ политическое государство, которому повинуются всѣ. Никакая государственная сила не можетъ быть такъ прочна и потому такъ могущественна, какъ владычество закона. Такъ какъ по природѣ власть имѣетъ на своей сторонѣ наибольшее право, то сама природа принуждаетъ къ тому, чтобы наконецъ право получило наибольшую власть; она вынуждаетъ

людей быть добрыми гражданами не на моральныхъ, а на естественныхъ основаніяхъ, на основаніи самосохраненія.

Природа имѣетъ принудительныя средства раздѣлять и обособлять народы. Эти средства раздѣляютъ народы съ большею силою, нежели какъ можетъ когда-либо соединить ихъ универсальное государство,—искусственный продуктъ политики. Средства естественнаго раздѣленія составляютъ: различія *языковъ* и *религій*. Съ другой стороны природа имѣетъ сильнѣйшія средства соединять народы; корысть имѣетъ слѣдствіемъ страсть къ пріобрѣтенію, эта страсть порождаетъ—*торговлю*, а торговля—народныя сношенія въ обширнѣйшемъ объемѣ, богатство и денежную силу, которая ничего такъ не боится какъ войны. Всѣ политическія военныя намѣренія наконецъ рушатся предъ денежною силою и всемірною промышленностью, основу которыхъ составляетъ миръ. Такимъ образомъ независимо отъ политики и морали, изъ одного механизма человѣческихъ склонностей само собою и не произвольно происходитъ господство мира на землѣ, болѣе могущественное, нежели всѣ побужденія къ войнѣ. (*)

7) право философовъ въ государствѣ. кантъ и платонъ.

Къ этому механизму склонностей, посредствомъ котораго природа устроиваетъ и какъ бы гарантируетъ миръ народовъ, присоединяется нравственное разумное убѣжденіе, преслѣдующее эту цѣль ради ея самой. Распространеніе этого убѣжденія, явственное указаніе всѣмъ самой цѣли со всѣми ея условіями, составляетъ задачу *философовъ*. Слѣдовательно мнѣнія философовъ о возможности общественнаго мира, объ условіяхъ этой возможности должны быть выслушиваемы и принимаемы общественными властями въ соображеніе. Но какимъ образомъ требовать, чтобы

(*) *Zum ewigen Frieden*. I. Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens. S. 435—44.

политика принимала въ разсчетъ философовъ? Какъ можно требовать отъ государственныхъ людей, законодателей и правителей, чтобы они спрашивали совѣта у философовъ? Если Кантъ никогда не былъ мечтателемъ, то въ *этомъ* мѣстѣ онъ кажется сталъ мечтателемъ. Со времени Платона ни одинъ философъ не говорилъ подобнымъ языкомъ. Между тѣмъ Кантъ представлялъ себѣ дѣло не въ такомъ мечтательномъ видѣ, въ какомъ оно представляется на первый взглядъ. Кантъ вовсе не воображаетъ, чтобы съ философами дѣйствительно нужно было совѣтоваться о политическихъ дѣлахъ. Онъ полагаетъ, что философовъ нужно спрашивать тайнымъ образомъ, т. е. безмолвно приглашать высказывать свои мнѣнія, т. е. нужно *дать имъ возможность говорить*, предоставить имъ ни иное что, какъ публичную свободу мысли. Такое право, предоставленное философамъ, онъ называетъ «тайною статьею вѣчнаго мира». Выраженіе выбрано не безъ юмора. Тайный вопросъ, обращаемый государственными людьми къ философамъ, безмолвенъ и означаетъ ни иное что, какъ только предоставленіе философамъ права говорить *безъ всякаго спроса*. Кантъ потому называетъ философовъ тайными совѣтниками, что ихъ явно и прямо никто не спрашиваетъ о государственныхъ дѣлахъ. Единственная тайная статья вѣчнаго мира содержится въ слѣдующемъ положеніи: «*готовыя къ войнѣ государства должны принимать въ соображеніе мнѣнія философовъ объ условіяхъ возможности мира.*»

Платонъ полагалъ, что его идеальное государство, долженствовавшее служить совершеннѣйшимъ образцемъ и воплощеніемъ справедливости, можетъ осуществиться только въ томъ случаѣ, когда цари будутъ философами, или философы сдѣлаются царями. Такого гордаго требованія Кантъ не предъявляетъ. Но не меньше гордости видно у Канта въ томъ, какъ онъ опровергаетъ это требованіе. «Нельзя ожидать того, чтобы короли сдѣлались философами или философы—королями, да вовсе и не нужно желать этого, потому что обладаніе *властью* непремѣнно портитъ свободное сужденіе разума. Но не допускать

классъ философовъ изчезнуть или умолкнуть, а позволять имъ говорить открыто, — необходимо какъ для королей, такъ и для народовъ, имѣющихъ королевскія права (т. е. управляющихся по законамъ равенства), потому что чрезъ это уясняется дѣло и тѣхъ и другихъ и, притомъ, классъ философовъ, по самой природѣ своей, неспособенъ составлять шайки и соединяться въ политическіе клубы, слѣдовательно не можетъ возбуждать подозрѣній въ *пропагандѣ*.»

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

УЧЕНІЕ О ДОБРОДѢТЕЛИ.

ЭТИКА И ПЕДАГОГИКА.

Мы знаемъ теперь, что обязанность есть высшій принципъ всякой нравственности, а свобода или практическій разумъ есть сила, соотвѣтствующая нравственному закону и способная къ исполненію его. Но исполненіе обязанности бываетъ или только *внѣшнее*, причемъ побудительная причина поступка совершенно не принимается въ разсмотрѣніе, или *внутреннее*, причемъ вся важность заключается именно въ побудительной причинѣ. Въ этомъ, какъ мы видѣли, состоитъ различіе легальной дѣятельности отъ моральной. Свобода должна признать двоякое законодательство: внѣшнее, предписанія котораго могутъ быть вынуждаемы, и внутреннее, предписанія котораго *не* могутъ быть вынуждены. Такъ различается легальность отъ моральности, юридическое законодательство отъ собственно нравственнаго, юридическіе законы отъ моральныхъ.

Описавъ и измѣривъ въ опредѣленіяхъ частнаго и общественнаго права область легальности, или внѣшнихъ законовъ свободы, мы перейдемъ теперь къ *моральности*, къ внутреннему законодательству свободы.

Каждый законъ есть обязанность, требующая исполненія. Въ отношеніи къ внутреннему, или моральному, закону, обязанность исполняется только тогда, когда исполненіе ея совершаютъ *ради ея самой*. Здѣсь вся важность въ побудительной причинѣ. Исполненіе обязанности состоитъ здѣсь единственно и исключительно въ закономѣрности мотива. Внѣшніе законы свободы требуютъ только, чтобы поступокъ согласовался съ закономъ, все другое для нихъ безразлично; внутренніе требуютъ, чтобы настроеніе соотвѣтствовало закону и только закону. Юридическіе законы относятся только къ *поступку*, моральные же къ *правилу* поступка. Вотъ въ чемъ состоитъ все различіе юридическихъ обязанностей отъ моральныхъ. Можно вынудить поступокъ, но никакъ не настроеніе, или правило. Для обозначенія этого различія, тѣ обязанности, исполненіе которыхъ не вынуждаемо, такъ какъ оно состоитъ въ *правилѣ* поступка, мы будемъ называть *этическими*.

I. *Понятіе обязанности къ добродѣтели.*

Мы займемся теперь *этическими обязанностями*. Согласное съ обязанностью настроеніе, которое въ чувственныхъ и своекорыстныхъ склонностяхъ встрѣчаетъ себѣ упорнаго и всегда съ новыми силами нападающаго противника, вотъ то, что поставляютъ долгомъ этическія обязанности, *къ чему* онѣ обязываютъ насъ, хотя и не въ состояніи принудить. Сообразное съ обязанностью настроеніе находится въ непрерывной борьбѣ съ противодѣйствующими склонностями, съ этимъ исчадіемъ противозаконныхъ стремленій. Оно живетъ *этою* борьбою, рождается только изъ побѣды надъ постояннымъ и неутомимымъ врагомъ. Силу моральнаго начала можно измѣрять степенью его силы противодѣйствовать склонностямъ, степенью силы побѣжденныхъ и обезсиленныхъ склонностей. Такая твердость настроенія, сохраненная въ борьбѣ, и составляетъ нравственную храбрость, истинную воинскую честь человѣка,—добродѣтель. Слѣдовательно этическіе законы обязываютъ насъ къ сообразному съ обязанностью на-

строенію, къ храброй и побѣдоносной борьбѣ правилъ съ склонностями, словомъ къ добродѣтели. На этомъ основаніи этическіе законы можно назвать *обязанностями къ добродѣтели*. Это обязанности, исполненіе которыхъ возможно только посредствомъ добродѣтели. Итакъ ясно, чѣмъ отличается обязанность къ добродѣтели съ одной стороны отъ юридической обязанности, съ другой отъ добродѣтели. (*)

1) Человѣкъ, какъ цѣль всѣхъ обязанностей къ добродѣтели.

Всякая обязанность есть *цѣль*, представленіе, долженствующее быть выполненнымъ, и притомъ такая цѣль, которая имѣетъ значеніе не какъ средства для чего-нибудь другаго, а *сама въ себѣ*, имѣетъ не относительную, а безусловную силу. Но такою абсолютною, единственно для себя имѣющею значеніе цѣлью можетъ быть только существо, которое дѣлаетъ возможными всѣ цѣли, составляетъ условіе для существованія вообще цѣлей: это — цѣлеполагающій или практическій разумъ, разумная воля, или лицо. А въ нашемъ мірѣ единственное лицо есть *человѣкъ*. Потому человѣкъ, какъ цѣль для себя самого, то есть *человѣческое достоинство* есть единственный объектъ, къ которому направляются всѣ наши обязанности. Обязанности существуютъ единственно *въ отношеніи къ людямъ*. Объ обязанностяхъ къ другимъ существамъ можно говорить только въ несобственномъ смыслѣ. Такимъ образомъ область этики ограничивается тѣмъ, что всѣ наши обязанности относятся къ человѣчеству, или въ нашемъ собственномъ лицѣ, или въ лицѣ нашихъ ближнихъ. Отсюда вытекаетъ простой принципъ раздѣленія обязанностей: обязанности относятся или къ *намъ самимъ*, или *къ другимъ* людямъ.

Поэтому верховная заповѣдь обязанности гласитъ: во всѣхъ своихъ поступкахъ поставляй цѣлью человѣческое достоинство въ

(*) Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. *Einleitung I.* Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. Bd. V. S. 202 flgd.

себѣ и въ другихъ! Не дѣлай ничего, что вредитъ этой цѣли! Дѣйствуй всегда изъ уваженія къ человѣческому достоинству! Никогда не дѣйствуй по противоположному правилу! (*)

2) Совершенство и счастіе. Различіе обязанностей къ добродѣтели.

Если наша воля совершенно соотвѣтствуетъ человѣческому достоинству, то мы находимся въ состояніи *совершенства*. Если наше *внѣшнее* бытіе во всѣхъ отношеніяхъ сообразно съ человѣческимъ достоинствомъ, то мы находимся въ состояніи внѣшняго совершенства, которое называется для отличія *счастіемъ*. Личное совершенство есть *собственное* наше дѣло, оно возможно только какъ дѣятельность *собственной* воли. Никто не можетъ произвести этого совершенства въ другихъ, потому что желать за другихъ нельзя. Но посредствомъ нашего дѣятельнаго участія, нашей любвеобильной помощи можно содѣйствовать счастью другаго. Теперь содержаніе нашихъ обязанностей можно точнѣе выразить такъ: «Дѣлай цѣлью твоихъ поступковъ собственное совершенство и чужое счастіе.» Первая часть составляетъ содержаніе всѣхъ обязанностей къ себѣ самому, вторая— содержаніе всѣхъ обязанностей къ другимъ.

Итакъ обязанности по своему содержанію различны. Существуетъ *многообразіе обязанностей*, а потому *многообразіе добродѣтелей*, такъ какъ каждое исполненіе обязанности есть добродѣтель. (**)

3) Несовершенныя и совершенныя обязанности къ добродѣтели. Предписанія и запрещенія.

Этическія обязанности предписываютъ намъ *настроеніе*, *правило* поступка. Я долженъ желать собственнаго совершенства,

(*) Тамъ же. Einleitung № II. III. S. 206—10.
(**) Тамъ же. Einleitung № IV—VI.

ради самого совершенства, содѣйствовать чужому счастью, ради самого счастія. При этомъ открывается предо мною *обширная* область поступковъ. Законъ не говоритъ здѣсь о томъ, что́ я долженъ дѣлать въ отдѣльномъ случаѣ; онъ опредѣляетъ только мое правило, а не самое дѣйствіе. Какимъ образомъ я всего лучше могу дѣйствовать для собственнаго совершенства, для чужаго счастья, какое средство я долженъ употребить для достиженія этихъ цѣлей, что́ мнѣ нужно дѣлать въ тѣхъ обстоятельствахъ, когда различныя обязанности взаимно сталкиваются и ограничиваются: обо всемъ этомъ ничего не говоритъ этическій законъ. Правило опредѣленно и точно; а исполеніе неопредѣленно и обширно. Чѣмъ шире обязательство, тѣмъ оно несовершеннѣе. Всего совершеннѣе самое тѣсное обязательство, которое самымъ точнымъ образомъ предписываетъ дѣйствіе. Для исполненія лучше всего самое точное предписаніе. Чѣмъ несовершеннѣе обязательство, тѣмъ несовершеннѣе и предписывающая обязанность. Поэтому Кантъ называетъ обязанности къ добродѣтели, насколько онѣ положительны, *обширными* и *несовершенными*. Онѣ говорятъ только, что́ мы должны имѣть въ виду, а не то, что́ мы должны дѣлать. Онѣ точно говорятъ, чего мы *не* должны дѣлать; онѣ совершенны какъ запрещенія, а не какъ предписанія.

Въ этой точкѣ моральные законы опять отличаются отъ юридическихъ, этическое обязательство отъ юридическаго. Юридическое обязательство тѣсно, юридическія обязанности совершенны. Въ тѣсной области, предписываемой ими, обязательное и принудительное послушаніе движется съ полною увѣренностью. Этой увѣренности нѣтъ въ обширной области моральной дѣятельности. Здѣсь при столкновеніи обстоятельствъ происходитъ противорѣчіе обязанностей, при которомъ часто могутъ получить видъ законности исключенія, и является необходимость взвѣшивать различные случаи, причемъ открывается свободный просторъ произвольной рефлексіи. Поэтому въ ученіи о добродѣтели является зачатокъ *казуистики*, чего не бываетъ въ ученіи о правѣ. Такъ какъ этическіе законы многообъемлющи и неопредѣленны, то для правильнаго разпознанія обязанности въ каждомъ данномъ случаѣ и точно сообразной съ нею дѣятельности

требуется *упражненіе*, — теоретическое и практическое упражненіе, для опредѣленія котораго этика нуждается въ *методологіи*, ненужной въ ученіи о правѣ. (*)

II. *Добродѣтель и ея противоположность.*

1) Отсутствіе достоинства и порокъ.

Въ понятіи о добродѣтели дано также понятіе о ея *противоположности*: какъ о противорѣчащей такъ и о противной ея противоположности, если выразимся логически. Добродѣтель есть поступокъ, основанный на сообразномъ съ обязанностью правилѣ. Поэтому противоположность добродѣтели имѣетъ два случая, именно: или вовсе нѣтъ правила, и поступокъ совершенно неимѣетъ никакого основанія, или же онъ истекаетъ изъ противоположнаго добродѣтели правила. Поступки или основываются на сообразномъ съ обязанностью правилѣ, или вовсе не имѣютъ правила, или наконецъ проистекаютъ изъ иного, нежели согласное съ обязанностью, т. е. изъ противнаго обязанности правила. Первый случай есть *добродѣтель*. Настроеніе никогда не можетъ быть вынуждено, поэтому добродѣтельный поступокъ представляетъ собою нѣчто большее, нежели просто должный поступокъ; онъ составляетъ *заслугу*. Второй случай есть отсутствіе добродѣтели, несообразная съ понятіемъ обязанности дѣятельность, чуждая всякихъ началъ и потому не имѣющая никакой моральной цѣны: *отсутствіе моральнаго достоинства*. Третій случай есть дѣятельность, проистекающая изъ противнаго обязанности настроенія, не простое, а *умышленное* нарушеніе обязанности, прямая противоположность добродѣтели, *порокъ*. (**)

(*) Тамъ же. Einl. № VII. VIII und Anmerk. zu № XVIII.

(**) Тамъ же. Einleit. Anmerk. № II. S. 208. № VII. S. 215 flgd.

2) Аристотелевское и кантовское понятіе добродѣтели.

Итакъ добродѣтель и порокъ различаются между собою моральнымъ образомъ мыслей, различаются правилами, которыя противоположны одни другимъ. Поэтому различіе ихъ не *степенное*, а *специфическое*. Это существенно различные нравственные роды. Вотъ пунктъ, гдѣ кантовская этика всего болѣе противоположна аристотелевской. Аристотель признавалъ естественныя влеченія, такъ сказать, содержаніемъ добродѣтели, добродѣтель правильною формою ихъ, гармоническимъ ихъ отношеніемъ. На добродѣтель онъ смотрѣлъ какъ на влеченіе, имѣющее надлежащую мѣру, какъ на правильную средину между двумя крайностями: слишкомъ многаго и слишкомъ малаго. Возьмемъ естественное желаніе владѣнія: когда это стремленіе уменьшается до крайней степени, то происходитъ *расточительность*; когда оно возрастаетъ въ крайней степени, то происходитъ *скупость*; когда оно держится правильной средины между расточительностью и скупостью, то это—добродѣтель, соединяющая въ себѣ бережливость и щедрость. Щедрость есть добродѣтель; расточительность и скупость — пороки. Такимъ образомъ добродѣтель образуетъ правильную средину между противоположными влеченіями. Противоположность добродѣтели есть влеченіе въ крайней степени, или избытокъ, или недостатокъ влеченія. Добродѣтель есть приведенное въ правильную форму и умѣренное влеченіе, порокъ—безформенное, неумѣренное влеченіе. Здѣсь различіе между добродѣтелью и порокомъ не качественное, а степенное.

Еслибы эта аристотелева теорія добродѣтели была правильна, то вышло бы, что чрезъ увеличеніе или уменьшеніе можно изъ добродѣтели производить порокъ и, наоборотъ, тѣмъ же путемъ изъ порока добродѣтель; вышло бы, что добродѣтель находится на перепутьи отъ одного порока къ противоположному, такъ какъ она составляетъ средину на пути отъ одной крайности къ другой. Этой теоріей уничтожается правильное различіе между добродѣтелью и порокомъ, уничтожается также правильное различіе самыхъ пороковъ. На этихъ двухъ основаніяхъ аристотелева теорія невѣрна и неприложима. Скупость есть крайнее корыстолюбіе, расточительность должна быть выходящею изъ мѣры противоположностью его. Но неужели расточительность не можетъ, и въ очень многихъ случаяхъ не должна быть соединена съ корыстолюбіемъ, съ безмѣрнымъ корыстолюбіемъ, слѣдовательно точно такъ же быть скупою! Расточитель хочетъ имѣть для того, чтобы *наслаждаться*, скряга хочетъ имѣть, чтобы *владѣть*. Слѣдовательно оба они различаются не по степени, а по *правилу* ихъ корыстолюбія. Когда *намѣреніе* владѣть составляетъ правило поступковъ, когда дѣятельность руководствуется исключительно этимъ намѣреніемъ и всѣ поступки направляются къ этой цѣли, то выходитъ скряга. Когда поступками управляетъ намѣреніе наслаждаться, то происходитъ расточитель. Стало быть ясно, что порокъ отъ добродѣтели и пороки одинъ отъ другаго различаются по роду и свойству правилъ.

Добродѣтель не *одна*. Это положеніе Кантъ противополагаетъ нравственному ученію стоиковъ. Добродѣтель не есть *нѣчто среднее*. Это положеніе стоитъ въ противорѣчіи съ аристотелевой этикой. Добродѣтель не есть *нѣчто эмпирическое*. Это положеніе противорѣчитъ всему догматическому ученію о нравственности, которое хотѣло основать добродѣтель на природныхъ склонностяхъ. (*)

III. *Моральный строй духа.*

1) Безстрастное настроеніе. Апатія.

Бываетъ строй духа, благопріятный для добродѣтели, бываетъ и противный ей. Только при совершенной внутренней свободѣ обязанность можетъ стать добровольно избраннымъ, господствую-

(*) Тамъ же. Einl. XIII. Allg. Grdstz. u. s. f. S. 229—32. Ср. Eth. Elementarl. Vom Geiz. § 16. S. 264 flgd.

щимъ основаніемъ нашихъ поступковъ. Эта свобода нарушается, когда усиливаются *аффекты,* естественныя волненія сердца, когда владычествуетъ темпераментъ. Она совершенно уничтожается и переходитъ въ противоположное ей, когда въ насъ владычествуютъ *страсти,* эгоистическія желанія сердца, когда господствуетъ себялюбіе. Примѣромъ аффекта можетъ быть *гнѣвъ,* примѣромъ страсти—*ненависть.* Въ обоихъ случаяхъ человѣкъ безсиленъ надъ самимъ собою, и потому неспособенъ къ добродѣтели и моральному исполненію обязанности. Только при совершенномъ *господствѣ надъ самимъ собою* духъ способенъ къ добродѣтельной дѣятельности; только при этомъ строѣ духа понятіе добродѣтели можетъ выступать въ ясномъ и отчетливомъ видѣ; при всякомъ другомъ оно тускнѣетъ, или даже совершенно затемняется. Господство надъ самимъ собою состоитъ въ настроеніи, чуждомъ аффекта и страсти, въ *моральной апатіи,* которая есть не тупое равнодушіе или безразличіе, а твердое спокойствіе духа, составляющее состояніе *моральнаго здоровья.* Съ другой стороны, такъ какъ человѣкъ можетъ дѣйствовать добродѣтельно только при совершенной свободѣ, то добродѣтельная дѣятельность не можетъ быть привычкою или ловкостью, ибо каждый навыкъ есть непроизвольная дѣятельность, при которой угасаетъ самосознающая свобода. (*)

Мы уже прежде говорили о моральномъ чувствѣ, пробуждающемъ въ нашемъ духѣ понятіе обязанности,— о чувствѣ, не какъ причинѣ, но какъ дѣйствіи обязанности, посредствомъ котораго мы приходимъ въ настроеніе, благопріятное для сообразной съ обязанностью дѣятельности. Это чувство образуетъ *морально-эстетическое* состояніе, которое Кантъ называетъ «*предрасположеніемъ къ добродѣтели*». Въ немъ соединяется чувство собственнаго достоинства съ чувствомъ благорасположенія къ другимъ, себялюбіе съ человѣколюбіемъ. Это самоуваженіе есть благопріятное предрасположеніе къ исполненію обязанностей относительно насъ самихъ; а это человѣколюбіе есть благопріятное

(*) Тамъ же. Einl. XVI—XVII. S. 235 flgd. Ср. № II. S. 207 flgd.

предрасположеніе къ исполненію обязанностей относительно другихъ. (*)

2) Моральное самоиспытаніе.

Но ни внутренняя свобода духа и господство надъ самимъ собою, ни моральныя ощущенія не составляютъ еще добродѣтели. Добродѣтель заключается *только* въ правилѣ, въ *такомъ* правилѣ, которое не содержитъ ничего кромѣ обязанности. Здѣсь легко можетъ быть такой случай, что чуждое обязанности намѣреніе съ полнымъ правдоподобіемъ приметъ видъ обязанности, что влеченіе добраго, но въ сущности себялюбиваго сердца будетъ признано за сознаніе обязанности, и добродѣтельная дѣятельность извратится въ самомъ корнѣ. Нѣтъ ничего естественнѣе, какъ такое смѣшеніе обязанности съ склонностью, какъ такое невольное софистическое убѣжденіе, вслѣдствіе котораго наши склонности и желанія кажутся обязанностями. Нѣтъ ничего опаснѣе его для моральной дѣятельности, для добродѣтели въ строгомъ смыслѣ. Вотъ почему прежде исполненія всякой обязанности необходимо самымъ точнымъ образомъ раздѣлить то, что невольно смѣшивается; необходимо глубже заглянуть въ собственное сердце и различить истинную обязанность отъ ложной, — сущность отъ видимости. Это испытаніе есть *моральное самопознаніе:* «*Испытай твое сердце!*» вотъ первая заповѣдь всѣхъ обязанностей; это первая обязанность относительно себя самого, условіе всѣхъ другихъ. Нисхожденіе въ адъ, говоритъ Кантъ, есть путь къ обожествленію. Это моральное самоиспытаніе есть наше нисхожденіе въ адъ. Оно ведетъ чрезъ Сциллу и Харибду, которыхъ обѣихъ надо избѣжать; иначе мы потерпимъ моральное кораблекрушеніе, худшее изъ всѣхъ возможныхъ крушеній. Первый камень преткновенія есть *мечтательное самопрезрѣніе,* другой *себялюбивое самоуваженіе,* — ложное смиреніе и ложная гордость. Кто взглянетъ въ свое сердце и начнетъ какъ бы утѣ-

(*) Тамъ же. Einl. Aesth. Vorbegr. u. s. f. a. c. und d. S. 225 flgd.

щать себя такою мыслью: «я совершенно неспособенъ ни къ чему доброму», тотъ разбивается о первый камень. Кто, глядя въ свое сердце, воскликнетъ: «Посмотрите-ка, здѣсь все прекрасно!» тотъ разбивается о другой камень преткновенія, чтó еще хуже. (*)

3) Моральный судья внутри насъ. Совѣсть. Что такое совѣсть? Какъ она возможна?

Понятіе обязанности живетъ въ насъ, мы можемъ и должны ставить это представленіе единственнымъ правиломъ нашей дѣятельности; дѣйствительно ли мы дѣлаемъ или сдѣлали это, вотъ въ чемъ *вопросъ*. На такой вопросъ существуетъ совершенно опредѣленный, совершенно непогрѣшимый отвѣтъ. Этотъ отвѣтъ есть *совѣсть*, которая отвѣчаетъ безъ спросу, потому что она непрерывно судитъ. Каждый человѣкъ въ своей совѣсти есть *природный и непогрѣшимый судья надъ самимъ собою*. Каждый человѣкъ имѣетъ этого невидимаго судью, каждый слышитъ его голосъ; но не каждый, а напротивъ очень немногіе серьёзно внимаютъ ему.

Совѣсть судитъ *каждый* изъ нашихъ поступковъ. Приговоръ ея объявляетъ намъ, добродѣтеленъ ли поступокъ, мораленъ ли онъ или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ онъ оправдываетъ, въ другомъ осуждаетъ его. Поступокъ былъ или добродѣтеленъ, или нѣтъ; онъ не можетъ быть тѣмъ и другимъ вмѣстѣ; онъ не можетъ быть вмѣстѣ осуждаемъ и оправдываемъ. Если онъ достоинъ осужденія, то никогда не извиняется. Нѣтъ *широкой* совѣсти. Если достоинъ осужденія, то тѣмъ болѣе никогда не оправдывается. Нѣтъ *несправедливой* совѣсти. Если поступокъ въ своемъ внутреннемъ основаніи не добродѣтеленъ, то никогда не можетъ показаться добродѣтельнымъ. Нѣтъ *погрѣшающей* совѣсти. Судья съ широкой совѣстью, говоря образно, случается и пять приметъ за

(*) Eth. Elementarl. Hptst. III. Abschn. 2. § 14, 15. S. 275—6.

одинъ. Несправедливый судья приметъ кислое за сладкое. Заблуждающемуся судьѣ и черное можетъ показаться бѣлымъ. Подобнымъ судьею никогда не бываетъ совѣсть; она всегда тѣсна, справедлива, непогрѣшима.

Совѣсть знаетъ каждый нашъ поступокъ въ его внутреннѣйшемъ основаніи. Добродѣтеленъ ли былъ поступокъ или нѣтъ, въ этомъ совѣсть никогда не можетъ ошибиться. Ибо *моральный* характеръ моего поступка зависитъ единственно и исключительно отъ того, желалъ ли я, или нѣтъ въ поступкѣ *обязанности*. Можетъ-быть я въ извѣстномъ случаѣ принялъ за обязанность нѣчто такое, что не есть обязанность, я неправильно судилъ объ обязанности, я заблуждался. Такое заблужденіе не уничтожаетъ моральнаго характера самаго поступка. Оно касается моего сужденія, а не моего поступка. Если поступокъ совершенъ безъ всякаго своекорыстнаго намѣренія, то воля была чиста, правило согласно съ обязанностью, и совѣсть объ этомъ только и судитъ. Относительно этого пункта не бываетъ никакой ошибки. Сообразно ли съ обязанностью было мое намѣреніе, или оно было своекорыстно, въ этомъ совѣсть, сердцевѣдецъ, присущій во мнѣ, никогда не можетъ обманываться.

Но какъ возможна сама совѣсть? Я, какъ субъектъ извѣстнаго поступка, становлюсь обвиненнымъ; я же, какъ совѣсть, становлюсь судьею въ этомъ поступкѣ. Слѣдовательно въ одно и то же время я и судья и подсудимый, слѣдовательно здѣсь судья и подсудимый есть *одно* лицо. Какъ это возможно? Въ гражданской жизни такое соединеніе было бы несправедливѣйшею изъ всѣхъ формъ судебной власти. Какимъ же образомъ при подобной формѣ можетъ быть устроено *такое* судилище, въ которомъ никогда не совершается ни малѣйшей несправедливости? Эта задача уже рѣшена. Иное дѣло я дѣйствующее, иное я — судящее. Первое есть *эмпирическій характеръ*, второе *умопостигаемый характеръ*, который обосновываетъ и обязываетъ, разсматриваетъ и судитъ эмпирическій характеръ во всѣхъ его поступкахъ. Еслибы человѣкъ не былъ умопостигаемымъ характеромъ, то нельзя было бы объяснить, какъ онъ могъ

бы обязывать самого себя, слѣдовательно какъ могли бы существовать обязанности въ отношеніи къ самому себѣ. (*)

4) Совѣсть и Богъ. Мораль и религія. Обязанности къ Богу.

Чрезъ совѣсть человѣкъ дѣлается *отвѣтственнымъ* за всѣ свои поступки,—отвѣтственнымъ не за внѣшнее дѣло, а за тайное намѣреніе. Эта отвѣтственность не подлежитъ юрисдикціи гражданскаго трибунала; она требуетъ невидимаго судьи, который долженъ быть представляемъ вмѣстѣ какъ всеобязывающее существо, какъ моральный законодатель, какъ творецъ міра, словомъ какъ *Богъ*. Тогда обязанности будутъ представляемы какъ *божественныя заповѣди*. Такой образъ представленія есть уже не моральный, а *религіозный*. Но эти законы не потому суть обязанности, что они божественныя заповѣди. Напротивъ, они потому и божественныя заповѣди, что суть обязанности. Религіозный образъ представленія основывается на моральномъ, а не наоборотъ. И такъ какъ всѣ обязанности суть чистые законы разума, то и религія по ея истинному содержанію должна входить въ *предѣлы чистаго разума*. Вотъ пунктъ, гдѣ мораль указываетъ на религію и гдѣ отчетливо обозначается связь между кантовскимъ ученіемъ о добродѣтели и философіею религіи, изложеніемъ которой мы займемся въ слѣдующей книгѣ.

Этическіе законы не потому суть обязанности, что они божественныя заповѣди. Они суть обязанности, и потому должны быть исполняемы безусловно и безъ всякихъ другихъ основаній. Представленіе ихъ необходимости предшествуетъ представленію ихъ божественности. Послѣднее представленіе основывается на первомъ, какъ на своемъ предположеніи. Еслибы обязанности не должны были быть представляемы *безусловнымъ* предписаніемъ, то онѣ никогда не могли бы быть признаваемы *божественными*.

(*) Ср. выше. Т. III. Кн. II. Гл. IX. Стр. 488—93. Т. IV. Кн. II. Гл. III. § 4. Стр. 129. — Tugendlehre. Einl. XII. b. S. 226—7. Ср. Eth. Elementarl. Einl. § 1—3. S. 245—7. Hptsth Absc. n. 1. § 13. S. 271—4.

Еслибы эти заповѣди потому должны были исполняться, что онѣ даны Богомъ, то исполненіе ихъ прежде всего было бы *обязанностью къ Богу*. Но основаніе обязательности во всѣхъ случаяхъ, гдѣ оно не юридическое, есть чисто моральное. Поэтому не существуетъ обязанностей къ Богу. Мы вообще не можемъ понимать нравственныхъ законовъ такъ, что они обязываютъ насъ только какъ божественныя предписанія; и точно такъ же наряду съ обязанностями къ намъ самимъ и къ другимъ людямъ мы не можемъ полагать еще особенной области обязанностей къ Богу. Это были бы особенныя религіозныя обязанности наряду съ этическими. Первыя предписываетъ религія, послѣднія моральный разумъ. Прежнее ученіе о правахъ дѣлало безъ околичностей такое раздѣленіе, и религіозныя обязанности разсматривало въ особенной главѣ. Но ясно, что эти обязанности къ Богу такъ много отличаются отъ всѣхъ остальныхъ обязанностей по своему происхожденію и сущности, что тѣ и другія никогда не могутъ быть разсматриваемы съ одной и той же точки зрѣнія и не могутъ быть связаны въ составъ *одной* науки. Богъ не имѣетъ никакихъ обязанностей по отношенію къ намъ. Мы не имѣемъ никакихъ правъ относительно Бога. Отношеніе, гдѣ съ одной стороны только обязанности, съ другой только права, образуетъ пропасть, которую не можетъ перейти никакое понятіе разума. Обязанности къ человѣчеству суть разумныя понятія, обязанности къ Богу превосходятъ наше разумѣніе. Поэтому Кантъ называетъ первыя «*имманентными*», вторыя «*трансцендентными обязанностями*». Еслибы и были подобныя обязанности, еслибы онѣ могли быть намъ указаны, то это возможно было бы никакъ не при помощи собственнаго разума, а только при помощи непосредственнаго божественнаго откровенія. Основанное на откровеніи познаніе по сущности различается отъ разумнаго познанія. Вотъ граница, раздѣляющая науки. Одна и та же наука никогда не должна пребывать въ одно и то же время по ту и по другую сторону этой границы. Представленіе обязанностей къ Богу, особенныхъ религіозныхъ обязанностей лежитъ по ту сторону границы. Слѣдовательно оно принадлежитъ не къ философской морали, а къ ученію о рели-

гіи, не къ религіи въ границахъ только разума, а къ ученію объ откровенной религіи. (*)

IV. *Амфиболія понятія объ обязанности.*

Обязанности человѣка къ другимъ существамъ кромѣ людей.

Нравственное разумное пониманіе знаетъ только обязанности къ человѣчеству. Граница человѣчества есть вмѣстѣ граница области обязанности. Только человѣкъ имѣетъ обязанности, онъ имѣетъ обязанности только къ людямъ. Что кажется намъ обязанностью къ другимъ (нечеловѣческимъ) существамъ, то въ сущности есть обязанность къ намъ самимъ. Когда извѣстныя обязанности принимаютъ такую видимость, то онѣ дѣлаются, такъ сказать, двусмысленными, или амфиболическими. Кантъ называетъ эту видимость «*амфиболіей моральныхъ рефлективныхъ понятій*: принимать за обязанность къ другимъ существамъ то, что составляетъ обязанность человѣка къ себѣ, или къ другимъ людямъ.» Человѣкъ очевидно обязанъ не разрушать грубо произведеній природы, не мучить животныхъ и т. д. Но это—обязанность не къ животнымъ, а къ намъ самимъ. Мученіе животныхъ будетъ имѣть слѣдствіемъ грубость и безчувственность, съ которыми *никакъ* не согласно моральное расположеніе духа, благожеланіе. Такимъ образомъ гуманность въ обращеніи съ животными, выражаясь точно, есть обязанность не къ животнымъ, а къ намъ самимъ въ отношеніи животныхъ. Человѣкъ не долженъ дѣлать того, отъ чего онъ становится безчеловѣчнымъ. Это отрицательная обязанность къ намъ самимъ. Отсюда мученіе животныхъ противно обязанности только потому, что оно безчеловѣчно. Такимъ образомъ Кантъ приходитъ къ нашей обязанности въ отношеніи животныхъ окольнымъ путемъ.

(*) Тамъ же. S. 273. Cp. Abschn. § 18. S. 278 — 9. Cp. Beschluss der gesammten Tugendlehre. S. 329 — 32.

Разсматривая отношеніе между человѣкомъ и животнымъ, Кантъ не находитъ на сторонѣ человѣка никакихъ прямыхъ обязанностей, на сторонѣ животныхъ никакихъ правъ относительно человѣка. Такое воззрѣніе основано на самой сущности кантовскаго ученія о нравственности. Извѣстно, что Шопенгауеръ всего сильнѣе разошелся со всею кантовскою теоріею объ обязанностяхъ, а въ особенности съ этимъ, касающимся животныхъ, пунктомъ. Высшій мотивъ нравственности по Шопенгауеру есть *состраданіе, симпатія,* которую Кантъ исключаетъ изъ числа нравственныхъ мотивовъ. Состраданіе непосредственно запрещаетъ жестокость къ животнымъ, не ради людей, но ради самихъ животныхъ. Ни въ какой точкѣ философія Шопенгауера не располагаетъ болѣе въ свою пользу, какъ въ этой своей оцѣнкѣ состраданія. Впрочемъ задача наша здѣсь не подвергать критикѣ кантовское понятіе объ обязанности, а только опредѣлить его со всею точностью. (*)

V. *Обязанности къ себѣ самому. Обязанности воздержанія.*

1) Физическое самосохраненіе. (Самоубійство).

Цѣль, къ которой относятся всѣ эти обязанности, есть *собственное совершенство,* достоинство собственнаго лица; а такъ какъ къ лицу относится такъ же природная индивидуальность, животное бытіе, то эти обязанности предписываютъ намъ собственное совершенствованіе какъ въ физическомъ, такъ и въ моральномъ отношеніи: культуру всѣхъ нашихъ силъ. Эти предписанія открываютъ намъ обширное поприще и потому имѣютъ широкую обязательность. Они не могутъ точно предписывать того, что̀ каждый долженъ дѣлать для собственнаго совершенствованія; они могутъ только вообще предписывать, чтобы это

(*) Тамъ же. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe u. s. f. § 16—7.

совершенство было основаніемъ и цѣлью нашихъ поступковъ. И такъ какъ предписанія обязанности къ намъ самимъ имѣютъ широкую обязательность, то онѣ — несовершенныя обязанности.

Впрочемъ они могутъ точно опредѣлить, чего должны мы избѣгать съ цѣлью нашего усовершенствованія, какъ въ физическомъ, такъ и въ моральномъ отношеніи. И въ томъ и другомъ отношеніи отрицательныя обязанности къ намъ самимъ совершенны. Отрицательныя обязанности могутъ быть также названы *обязанностями воздержанія*; онѣ предписываютъ то, чего должно избѣгать при всѣхъ обстоятельствахъ, запрещаютъ то, чего не должно дѣлать ни въ какомъ случаѣ. Первое условіе собственнаго совершенствованія есть самосохраненіе. Противоположность самосохраненію есть *саморазрушеніе*, а въ моральномъ смыслѣ, *самоуничиженіе*, или *пренебреженіе* собою!

Поэтому отрицательныя обязанности къ намъ самимъ могутъ быть выражены въ слѣдующихъ двухъ формулахъ: 1) не разрушай твоего физическаго я; 2) не унижай твоего моральнаго я; не пренебрегай собою.

Физическое самосохраненіе состоитъ въ тѣлесномъ бытіи, въ размноженіи рода, въ тѣлесномъ питаніи. Обязанности будетъ противоположно умышленное саморазрушеніе: *самоуничтоженіе* или *самоубійство*, неестественное половое наслажденіе или *сластолюбивое самрастлѣніе*, неумѣренное употребленіе пищи или *самооглушеніе*. Такъ какъ Кантъ всякое умышленное нарушеніе обязанностей называетъ «порокомъ», то онъ вынужденъ былъ самоубійство отнести къ числу пороковъ, между тѣмъ какъ собственно порокомъ можетъ быть названа только противная обязанности дѣятельность, ставшая привычкою и пристрастіемъ.

Противъ всѣхъ этихъ отрицательныхъ обязанностей выступаетъ казуистика. При всѣхъ ли обстоятельствахъ должно отвергать самоубійство? Даже въ случаѣ героическаго самопожертвованія, какъ напримѣръ героическая смерть Курція и т. д.? Позволительно ли дѣлать умышленно нѣчто такое, что можетъ имѣть послѣдствіемъ смерть? Извѣстно, что Кантъ былъ упорнѣйшимъ противникомъ предохранительной оспы, о которой говорилъ какъ о прививаніи звѣрства, какъ о самоотравленіи. Въ своей морали онъ дѣлаетъ изъ этого казуистическій вопросъ: «позволительно ли оспопрививаніе»? Особенно комическою является казуистика въ разсужденіи третьей отрицательной обязанности. Обильное употребленіе пищи, особенно вина, часто соединяется съ общественнымъ удовольствіемъ обѣда. Самъ Кантъ не презиралъ наслажденія обѣдомъ и очень любилъ общественныя бесѣды. Что въ дружескомъ пиру прелестнѣе бесѣды, оживленной разговорчивости; а что болѣе вина оживляетъ разговорчивость? Можно ли съ этой точки зрѣнія «въ качествѣ хотя не панегириста, а апологета, дозволить такое употребленіе вина, которое простирается почти до опьянѣнія?» И если на дружескомъ пиру легко переступить правильныя границы въ наслажденіи, то формальное приглашеніе на обѣдъ не тожественно ли съ умышленною неумѣренностью? Пусть не приглашаютъ гостей больше числа музъ, какъ говоритъ Честерфильдъ, потому что чѣмъ меньше общество, тѣмъ больше при общемъ разговорѣ должно сокращаться физическое наслажденіе. Кажется у Канта какъ будто лежала на совѣсти его извѣстная страсть къ дружескимъ удовольствіямъ стола; онъ старается основательно примирить ее въ своей морали съ понятіемъ объ обязанности. Наконецъ онъ поднимаетъ казуистико-педантическій вопросъ: «какъ далеко простирается нравственное право принимать эти приглашенія къ неумѣренности»? (*)

2) Моральное самосохраненіе. Ложь. Скупость. Низкопоклонничество. Кантъ и Бенжаменъ-Констанъ.

Моральное самосохраненіе есть сохраненіе собственнаго достоинства. Обязанности противоположно умышленное самоуничи-

(*) Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen. Eth. Elementarl. Hptst. I. S. 250—9.

женіе, пренебреженіе собственнымъ лицомъ. Предписаніе гласитъ: «не унижай себя! не поступай безчестно!»

Первое условіе достопочтенности есть *честность*. «Будь тѣмъ, что ты на самомъ дѣлѣ!.. Не желай казаться инымъ. Къ твоему лицу принадлежитъ также все то, что ты думаешь и знаешь. Будь вполнѣ и во всемъ правдивъ!» Умышленная противоположность правдивости есть *ложь*. «Никогда не лги!» По Канту ложь есть корень зла. Она есть элементъ всего дурнаго, она была первымъ грѣхомъ человѣка, предшествовавшимъ братоубійству. Нѣтъ случая, гдѣ ложь была бы позволительна. Кантъ такъ серьезно понимаетъ дѣло, что поднимаетъ казуистическій вопросъ: можно ли говорить изъ простой вѣжливости: «*покорный слуга!*»

Онъ не хотѣлъ допустить никакого исключенія и для *лжи по необходимости*. Ложь никогда не можетъ быть юридически дозволена, потому что при всѣхъ обстоятельствахъ она морально запрещена. Еще недавно Шопенгауеръ вопреки кантовскимъ объясненіямъ оправдывалъ ложь по необходимости правомъ *вынужденной обороны*. Такъ какъ неправда можетъ быть произведена насиліемъ и хитростью, то и защита отъ неправды должна быть дозволена въ обѣихъ формахъ. Вынужденная оборона посредствомъ хитрости будетъ ложь; Кантъ отвергаетъ ее даже въ самомъ крайнемъ случаѣ. Представимъ себѣ преслѣдуемаго человѣка, который въ крайней опасности убѣгаетъ къ намъ и скрывается въ нашемъ домѣ съ нашего вѣдома; пусть преслѣдованіе будетъ самое несправедливое; пусть это будетъ убійца, отыскивающій свою жертву, а эта жертва пусть будетъ нашимъ другомъ: даже въ такомъ крайнемъ случаѣ мы не должны обмануть убійцу, когда онъ спроситъ о мѣстопребываніи преслѣдуемаго. Бенжаменъ Констанъ въ одномъ французскомъ журналѣ старался опровергнуть это положеніе нѣмецкаго философа. Если правило говорить истину должно имѣть силу безъ всякаго ограниченія, то не могло бы существовать никакое человѣческое общество. Мы обязаны говорить только тамъ истину, гдѣ другой имѣетъ *право* на истину, а такого *права* никогда не можетъ имѣть убійца. Похоже на это и шопенгауерово возраженіе про-

тивъ Канта. Обязанность говорить истину имѣетъ свои *юридическія* ограниченія и исключенія. Кантъ отвѣчалъ французу, что правдивость есть обязанность не къ другимъ, а единственно къ намъ самимъ; *никто* не имѣетъ права на истину, мы обязаны правдивостью къ намъ самимъ, и только потому и ко всякому другому. (*)

Достоинство каждаго лица при всѣхъ обстоятельствахъ выше цѣны вещей и въ моральномъ смыслѣ равно достоинству другихъ лицъ. Поэтому самоуничиженіе бываетъ тогда, когда мы до личнаго пренебреженія подчиняемся страсти къ обладанію имуществомъ или до личнаго пренебреженія отдаемъ себя въ распоряженіе другихъ лицъ. Когда пріобрѣтаніе дѣлается правиломъ, то этого рода самоуничиженіе составляетъ *скупость*, и именно скаредную скупость, или скряжничество. Когда мы унижаемъ себя предъ другими лицами до уничиженія, то такого рода самоуничиженіе есть *раболѣпство*, или *подличанье*. Должно избѣгать всего, что или бываетъ раболѣпствомъ, или ведетъ къ раболѣпству, т. е. къ низкой зависимости отъ другихъ. Сюда относится всякая рабская форма, всякая уступка собственнаго права, всякое приниманіе ненужныхъ благодѣяній, за которыя нельзя вознаградить, всякая лесть, лизоблюдство, нищенство и легкомысленное дѣланіе долговъ.

Здѣсь Кантъ поднимаетъ очень основательный и серьёзный казуистическій вопросъ, равняется ли низкому отчужденію личной независимости и достоинства то, когда во внѣшнихъ формахъ обращенія умышленно предпочитаютъ простому языку приличія выраженіе самоуничиженія и покорности и не останавливаются для этой цѣли ни предъ какими оборотами языка. «Выраженіе почтенія въ словахъ и манерахъ даже при сношеніи съ лицами, не имѣющими гражданской власти,—реверансы, поклоны, придворныя фразы, съ пунктуальною точностью обозначающія различіе сословій и совершенно отличныя отъ простой вѣжливо-

---

(*) Ueber ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen. Berl. Bl. Sept. 1797. Ges. Ausgb. Bd. V. S. 467—76.

сти, именно: ты, онъ, вы, они, или ваше благородіе, высокоблагородіе, высокородіе (ohe, jam satis est!), *въ которыхъ педантство нѣмцевъ зашло дальше всѣхъ народовъ на землѣ (за исключеніемъ можетъ быть индійскихъ кастъ)*, — все это не служитъ ли доказательствомъ распространенной между людьми склонности къ подличанью? (Hae nugae in seria ducunt!). Но кто сдѣлался червемъ, тотъ не можетъ послѣ того жаловаться, что его попрали ногами.» (*)

VI. *Обязанности къ другимъ людямъ.*

ЛЮБОВЬ И УВАЖЕНІЕ. ПАТОЛОГИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЛЮБОВЬ КЪ ЛЮДЯМЪ.

Всѣ наши поступки, насколько они *нравственны*, относятся *къ человѣчеству*, какъ въ собственномъ нашемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ другихъ людей. Во всей нашей дѣятельности человѣчество должно имѣть значеніе *цѣли*, а не *средства*. Такое значеніе должно быть присуще каждому поступку, какъ его *правило*. Этимъ опредѣляется, какія обязанности добродѣтели должны мы исполнять относительно людей. Мы должны дѣлать ихъ цѣли (насколько онѣ согласны съ нравственными законами) нашими цѣлями; мы никогда не должны унижать другихъ до степени нашихъ средствъ. Это значило бы оскорблять достоинство человѣчества въ чужомъ лицѣ. Уваженіе этого достоинства составляетъ непремѣнную нашу обязанность. Мы не можемъ заставить другаго сохранять его собственное достоинство, споспѣшествовать своему моральному совершенству, потому что совершенство есть исключительно *собственная* дѣятельность, дѣйствіе собственной воли; никто не можетъ желать за другихъ. Но мы можемъ дѣлать все, чтобы съ своей стороны нисколько не оскорблять и не нарушать чужаго достоинства. Обязанность уваженія къ другимъ опредѣляется въ формѣ слѣдующаго *запрещенія*. «Никогда не смотри на другихъ людей какъ на свои средства и не поступай съ ними какъ съ средствами; никогда не оскорбляй ихъ достоинства; имѣй всегда предъ глазами это достоинство; пусть оно имѣетъ силу правила твоей дѣятельности!» Это запрещеніе тѣсно. Уваженіе къ другимъ въ такой формѣ является точно опредѣленною, совершенною обязанностью. Здѣсь мы не дѣлаемъ ничего лишняго, ничего вмѣняемаго въ заслугу, а только нѣчто *должное*: не оказываемъ людямъ никакого благодѣянія, которое заслуживало бы благодарности съ ихъ стороны.

(*) Die Pfl. der Menschen gegen sich selbst, bl. als moralischen Wesen betrachtet. Eth. Elementarl. Hptst II. S. 259—71. S. Schluss.

Мы не должны смотрѣть на другихъ какъ на наши средства, а напротивъ должны дѣлать ихъ цѣли нашими, насколько это возможно. Прибавленіе «насколько это возможно» содержитъ двоякое ограниченіе. Безнравственныя цѣли никогда не *должны* дѣлаться нашими. Конечная нравственная цѣль каждаго человѣка состоитъ собственно въ томъ, чтобы быть совершеннымъ, или достойнымъ счастія. Этой цѣли другаго лица мы никогда *не можемъ* сдѣлать нашею. О собственномъ совершенствѣ можетъ заботиться каждый *только самъ*. *Достойнымъ счастія* каждый можетъ дѣлать самъ себя. Эта достойность есть дѣло душевнаго настроенія, самаго внутреннѣйшаго человѣка, и здѣсь абсолютно невозможно, чтобы одинъ заступалъ мѣсто другаго. Слѣдовательно изъ нравственно дозволенныхъ цѣлей остается только *благо* другаго; счастіе не исключается изъ конечной нравственной цѣли, но входитъ въ нее подъ извѣстнымъ условіемъ. Это условіе долженъ исполнить самъ другой; а *благу* его можемъ и должны способствовать мы. Если я дѣлаю благо другаго моимъ правиломъ, то мое отношеніе къ другому основано не на случайной симпатіи, а на *благожеланіи*, имѣющемъ моральное основаніе. Симпатія есть склонность, основанная на аффектѣ, *патологическая любовь*; благожеланіе есть *практическая любовь*; этой-то практической любви требуетъ обязанность къ добродѣтели. Если христіанское нравственное ученіе повелѣваетъ: «любите враговъ вашихъ!» то оно требуетъ не патологической, а практической любви; оно требуетъ этою заповѣдью *правила благожеланія ко всѣмъ людямъ*. Ибо кто долженъ быть исключенъ изъ этого благожеланія, если не должны быть исключены и враги, т. е. тѣ, которые ненавидятъ насъ?

Такимъ образомъ обязанности къ другимъ людямъ раздѣляются на два рода обязанностей: на *обязанности любви* и обязанности *уваженія*. Первыя по ихъ широкой обязательности суть несовершенныя обязанности; исполненіе ихъ есть заслуга; оно есть благодѣяніе, заслуживающее благодарности. Напротивъ обязанности уваженія по своей отрицательной формѣ тѣсны и совершенны; ихъ исполненіе есть долгъ, требовать котораго отъ другихъ каждый имѣетъ моральное право.

1) Обязанности любви.

а) *Благотворительность и благодарность. Причины неблагодарности.*

Основной тонъ всѣхъ обязанностей любви есть правило благожеланія. Благожеланіе обязываетъ къ *благотворенію*; полученное благодѣяніе обязываетъ къ *благодарности*. Благотворительность есть человѣческая добродѣтель; она должна простираться на все человѣчество, слѣдовательно имѣть наибольшій объемъ; но съ наибольшею силою она можетъ проявляться только въ самой тѣсной сферѣ. Понятно, что кругъ ея дѣйствія и ея интенсивность находятся въ обратномъ отношеніи; чѣмъ шире кругъ дѣйствія, тѣмъ раздробленнѣе благотвореніе, тѣмъ слабѣе оно въ отдѣльныхъ своихъ дѣйствіяхъ. Оказанное благодѣяніе, какъ всякій совершонный поступокъ, не пропадаетъ въ своихъ послѣдствіяхъ. Причиною его служитъ благожелательное настроеніе; моральнымъ слѣдствіемъ должно быть признательное настроеніе. Это признательное настроеніе есть благодарность. Кромѣ благодарности нѣтъ ничего, что могло бы уравновѣсить полученное благодѣяніе. Нѣтъ никакого другаго воздаянія. Настроеніе не можетъ вознаграждаться какимъ-нибудь дѣйствіемъ, а только настроеніемъ же. Поэтому благодарность неизгладима. Она есть священная обязанность, отъ которой намъ нельзя ничѣмъ освободиться. Мы не уничтожаемъ благодарности возвращая благодѣяніе; мы получили благодѣяніе *прежде*, чѣмъ могли

возвратить его. Долгъ остается непогасимымъ. Всякое чувство долга тяжело. Для облегченія этой тяжести есть только единственный моральный путь, состоящій въ томъ, чтобы мы усиливали чувство благодарности, были благодарны *отъ сердца*, находили успокоеніе въ самомъ этомъ настроеніи.

Есть фальшивый родъ благотворительности, именно когда благодѣяніе оказывается не изъ чистаго благожеланія, а съ намѣреніемъ возбудить благодарность и чрезъ то поставить облагодѣтельствованнаго въ моральное обязательное отношеніе. Это намѣреніе своекорыстно. Такихъ благотвореній лучше не принимать. Здѣсь чувство долга такъ тяжело, что мы не можемъ уничтожить тяжесть его силою признательности. Полученное благодѣяніе дѣлается несноснымъ бременемъ и близко искушеніе возмутиться противъ этого бремени. Кто имѣлъ *намѣреніе* возбудить чувство благодарности, тотъ не долженъ удивляться, если это намѣреніе не удастся и въ результатѣ произведетъ неблагодарность.

Неблагодарность есть противный обязанности, неморальный способъ погашенія долга благодарности или освобожденія себя отъ тяжести этого долга. Всякое чувство долга дѣлаетъ насъ зависимыми. Всякая зависимость отъ другаго возбуждаетъ человѣческую гордость; когда гордость возмущается противъ зависимости, является неблагодарность. Гордость очень часто бываетъ причиною неблагодарности. Въ отношеніяхъ благодѣтеля къ получившему благодѣяніе есть нѣкоторое неравенство. Истинная благодарность, которая происходитъ отъ сердца, не чувствуетъ этого неравенства. Но разъ почувствовавъ неравенство, человѣкъ впадаетъ въ мучительное, горькое настроеніе, открывающее путь къ неблагодарности. Гдѣ это неравенство всего менѣе чувствительно, тамъ люди обыкновенно всего щедрѣе на благодарность. Они всего щедрѣе къ умершимъ благодѣтелямъ, къ предкамъ, всего скупѣе къ живымъ. Благодарность потомства, неблагодарность современниковъ вошли въ пословицу. Чѣмъ ближе отстоятъ отъ насъ (не по крови, а) по пространству и времени благодѣтели человѣчества, тѣмъ больше мы склонны ставить себя въ уровень съ ними, тѣмъ тяжелѣе и несноснѣе

кажется намъ высота ихъ, тѣмъ обременительнѣе для насъ обязанность благодарности. Вотъ основаніе, почему пророкъ нигдѣ не имѣетъ меньше значенія, какъ въ отечествѣ своемъ. Ибо неравенство съ нимъ нигдѣ не чувствуется такъ сильно, какъ тамъ, гдѣ близко сравненіе. Это чувство есть жесточайшій врагъ благодарности. Оно отравляетъ благодарность и превращаетъ ее въ противоположное настроеніе. Для возстановленія пріятнаго равновѣсія благодѣтели человѣчества сталкиваются съ пьедестала, понижаются до уровня обыкновенной человѣческой жизни, причемъ нетолько не признаются ихъ заслуги, но даже жадно отыскиваются ихъ недостатки, и выдумываются, въ случаѣ невозможности отыскать. Такая неблагодарность имѣетъ основаніе въ дурномъ свойствѣ человѣческой природы. Кантъ называетъ ее «любовью къ людямъ, поставленною вверхъ ногами».

b) *Благожеланіе и зависть. Причина зависти.*

Противоположную сторону благожеланія составляетъ *зависть*: настроеніе, которое отрицательно относится къ благу другихъ, которое косо смотритъ на чужое счастье. Счастье въ многоразличіи даровъ, которыми оно надѣляетъ своихъ любимцевъ, есть *преимущество*, возвышающее внѣшнюю цѣну человѣческой жизни и потому поднимающее ее въ глазахъ міра. Всякое преимущество есть неравенство, *контрастъ*, противъ котораго возстаетъ человѣческая самость тѣхъ, кто не имѣетъ преимущества. Это возбужденіе человѣческой самости естественно, и оно умолкаетъ только предъ моральнымъ сознаніемъ *достоинства человѣка*, съ которымъ не можетъ равняться внѣшнее значеніе человѣка. Кто *не можетъ* подняться до такого сознанія, тотъ безпрепятственно отданъ на жертву этимъ естественнымъ возбужденіямъ. Въ невольномъ пробужденіи естественной самости при видѣ чужихъ преимуществъ заключается элементъ зависти, которая можетъ быть искоренена только чистымъ моральнымъ настроеніемъ. Безъ такого противодѣйствія правилъ враждебный элементъ возрастаетъ и дѣлается злымъ чудовищемъ, которое

человѣческая душа выводитъ на свѣтъ изъ мрачныхъ тайниковъ своихъ. Единственное спасеніе отъ зависти есть любовь, и именно практическая любовь, — благожелательное настроеніе, сдѣлавшееся правиломъ. Завидуютъ счастливымъ. Этого требуетъ естественный законъ человѣческихъ склонностей; но этого не хочетъ нравственный законъ. Связь между счастьемъ и завистью основывается на темной *силѣ природы*, которая исчезаетъ только предъ силою нравственнаго закона. Древніе называли зависть рокомъ, судьбою счастливыхъ, и такъ какъ сила судьбы являлась имъ въ видѣ божественной необходимости, то они говорили о «*завистливомъ божествѣ*». Понятія выяснились, а самое дѣло осталось. Зависть и теперь есть неизбѣжная судьба счастливыхъ. Но теперь, по нашимъ понятіямъ, уже не божество или судьба завистливы, а наоборотъ зависть часто становится судьбою. Судьба потеряла только свой божественный характеръ; она носитъ человѣческую маску; она перестала быть непонятною и темною, она каждому извѣстна въ ея обыденныхъ отвратительныхъ чертахъ.

c) *Сочувствіе и злорадство. Состраданіе не есть моральный мотивъ.*

Естественный эгоизмъ содержитъ въ себѣ задатки неблагодарности и зависти. Практическая любовь къ людямъ встрѣчаетъ здѣсь сильнаго, самою природою вооруженнаго противника, который оспариваетъ ея мѣсто и затрудняетъ исполненіе обязанностей. Она поступитъ хорошо, если поищетъ себѣ между человѣческими чувствами союзника, который противосталъ бы ненавистнымъ побужденіямъ. Дѣйствительно, есть образъ человѣческихъ ощущеній, который настолько же подготовляетъ и обусловливаетъ практическое благожеланіе, насколько враждебный эгоизмъ открываетъ путь зложеланію. Этотъ образъ ощущеній есть *гуманность*, участіе во всемъ человѣческомъ, духъ, открытый для человѣческихъ страданій и радостей, выраженіе котораго находится въ словахъ Хремеса у Теренція: «я человѣкъ;

все, что касается людей, не чуждо и мнѣ.» Сердце, открытое для всѣхъ людей, вотъ правильное настроеніе, способное сдѣлать благожеланіе нашимъ правиломъ и чужое счастье нашею обязанностью. Такой гуманный образъ ощущеній не зависитъ отъ мимолетныхъ волненій сердца, онъ есть практическій, а не только эстетическій или воспріимчивый. Отъ практическаго *участья* должно отличать пассивную воспріимчивость къ благу и горю другихъ. Одна *сострадательность*, сочувствіе чужимъ состояніямъ въ видѣ сорадованія и соболѣзнованія, въ глазахъ Канта почти не имѣетъ нравственной цѣны. Ни одно ученіе о нравственности не смотритъ такъ презрительно на состраданіе и вообще на естественную симпатію, какъ кантовское ученіе. Практическая помощь и участье значатъ все, а одно состраданіе ничего не значитъ. У Шопенгауера состраданіе является верховнымъ нравственнымъ мотивомъ. Кантъ вовсе не считаетъ его нравственнымъ мотивомъ; онъ признаетъ его просто пассивнымъ, тревожнымъ, безсильнымъ состояніемъ. Насъ заражаетъ чужое страданіе. Состраданіе есть ни что иное, какъ такое зараженіе; есть патологическое, а не практическое чувство. Что пользы, когда я сострадаю? Что пользы, когда вмѣсто одного человѣка, котораго касается зло, теперь страдаютъ двое? Одинъ страдаетъ въ дѣйствительности, другой въ воображеніи. Къ чему воображаемыя страданія? Такимъ образомъ Кантъ смотритъ на состраданіе какъ на растрату чувствъ, нарушающую моральное здоровье, какъ на паразита, котораго никакъ не должно питать. «Невозможно, чтобы умноженіе зла въ мірѣ было обязанностью.» Состраданіе есть такое ненужное умноженіе зла. Помогать, гдѣ и насколько можно, а когда нельзя, то не разслаблять себя воображаемыми чувствами и не дѣлать себя неспособнымъ къ дѣятельности. Такова мораль Канта, противорѣчащая состраданію. Состраданіе патологично, оно основывается не на правилахъ, а на аффектахъ. Кто благодѣтельствуетъ только изъ состраданія, тотъ собственно дѣлаетъ добро *себѣ*, а не другимъ. Истинное ученіе о нравственности дѣлаетъ совершенно точное различіе между *патологическою* и *практическою любовью къ людямъ*. Различіе между обоими видами любви всего лучше обнаруживается въ ихъ плодахъ. Практическая любовь къ людямъ образуетъ *друга человѣчества*, который остается такимъ при всѣхъ обстоятельствахъ; что онъ дѣлаетъ, то дѣлаетъ изъ твердаго, непоколебимаго настроенія, не изъ любви къ себѣ, или къ другимъ, но ради обязанности, всегда себѣ равной и неизмѣнной. Напротивъ патологическая любовь къ людямъ легко можетъ произвести *врага людей* и перейти въ свою противоположность. Если кто, то именно мягкосердые люди, становились мизантропами. Ихъ склонности не встрѣтили отвѣта; ихъ благодѣянія не нашли признательности; гдѣ они сѣяли любовь, тамъ пожали ненависть, гдѣ заслужили благодарность, тамъ получили въ награду неблагодарность. Такъ какъ они дѣйствовали только по склонности, по добротѣ сердца, по мягкости чувства, то они естественно часто бывали обмануты. Наконецъ они огорчились; огорченіе скоро происходитъ въ такихъ душахъ. Всѣ люди стали послѣ этого представляться имъ недостойными ихъ привязанности; всѣ прежнія благодѣянія кажутся имъ теперь глупостями, которыя они воображаютъ исправить переходя все болѣе и болѣе въ противоположную крайность. Такъ въ суровомъ климатѣ свѣта мягкія сострадательныя сердца охладѣваютъ всего прежде; и изъ самаго жаркаго друга человѣчества въ одну ночь выходитъ Тимонъ. Только правила непреклонны и способны устоять противъ всякаго неблагопріятнаго опыта. Они дѣлаютъ людей не мягкими, а *добрыми*.

Противоположность благодѣтельному настроенію составляетъ вообще *ненавистное* настроеніе; практической любви къ людямъ противоположна ненависть къ нимъ. Обязанности любви суть: благотворительность, благодарность, участіе; противоположныя настроенія суть: зависть, неблагодарность, злорадованіе. Какъ человѣческое участіе радуется, когда другому хорошо, такъ *злорадованіе* услаждается несчастіемъ другихъ. Злорадованіе въ его естественныхъ источникахъ всего ближе къ зависти. Это радость, которой желаетъ себѣ зависть. Если мнѣ горько, когда другой счастливъ, то отсюда уже недалеко до радости его несчастью. Но можно ли имѣть такое тайное желаніе и не дѣлать ничего для его исполненія? Въ комъ чужое несчастье производитъ радость,

у того есть уже склонность вредить другому. Зависть нетолько ненавистлива, но и *вредна*, и потому страшна. Между враждебными настроеніями она хуже всѣхъ. Ничтожная клевета, которую бросаетъ зависть ко вреду другаго, заключаетъ уже въ себѣ элементъ гибельнаго, злаго дѣла. Человѣческій духъ возбуждается къ зависти и злорадованію именно контрастомъ. Ощущаемый контрастъ между собственнымъ состояніемъ и чужими преимуществами производитъ зависть. Такое же ощущеніе въ отношеніи къ чужому несчастью производитъ злорадованіе. Первое естественное побужденіе какъ къ зависти, такъ и къ злорадованію есть чувство собственнаго состоянія. Если я съ горестью ощущаю, что мнѣ хуже чѣмъ другому, то я близокъ къ зависти. Если я ощущаю съ удовольствіемъ, что на моей сторонѣ дѣло идетъ лучше, чѣмъ на сторонѣ другаго, то пробуждается во мнѣ злорадованіе. Кантъ съ психологическою тонкостью разсуждаетъ объ этомъ происхожденіи злорадованія. «Тотъ фактъ, что мы съ большею силою чувствуемъ свое благосостояніе, когда несчастіе или скандалъ, которому подвергся ближній, подобно фольгѣ подкладывается подъ наше счастіе, чтобы выставить его въ болѣе яркомъ свѣтѣ,—этотъ фактъ имѣетъ естественное основаніе въ законахъ воображенія, именно въ законѣ контраста.» Такимъ образомъ себялюбіе, не побѣждаемое чувствомъ обязанности, приводитъ насъ въ морально извращенное настроеніе духа, вслѣдствіе котораго мы радуемся недостаткамъ другаго, чтобы полнѣе наслаждаться собственнымъ достоинствомъ. (*)

2) Обязанности уваженія. Формы нарушенія уваженія.

a) *Злой языкъ.*

Такъ какъ ненавистное настроеніе съ особымъ удовольствіемъ обращаетъ вниманіе на чужіе недостатки, то ему свойственно

(*) Eth. Elementarl. B. II. Hptst. I. Abschn. I. Von der Liebespflicht gegen andere Menschen. S. 284—300.

умалять значеніе ближняго, а такъ какъ главное значеніе человѣка заключается въ его *достоинствѣ*, то—и покушаться на это достоинство. Въ этомъ случаѣ нетолько *не исполняется* обязанность человѣколюбія, нетолько дѣлается противное *этой* обязанности, но нарушается и должная обязанность *уваженія* къ другимъ. Обязанность уваженія къ другимъ въ отрицательной формѣ выражается такъ: «никогда не оскорбляй чужаго достоинства; удерживайся отъ всякаго униженія другихъ людей; дѣлай это воздержаніе твоимъ правиломъ!» Въ такой формѣ обязанность уваженія точно опредѣлена и совершенна.

Можно различать три рода безнравственнаго оскорбленія чужаго достоинства, униженія чужаго лица. Мы ставимъ другаго ниже себя, считаемъ себя лучше его, и въ этомъ самомнѣніи важничаемъ предъ другимъ. Эта форма есть *высокомѣріе*. Мы умаляемъ другаго нетолько въ нашихъ глазахъ, презрительно, свысока относясь къ нему, но и въ глазахъ людей, презрительно отзываясь о немъ, распуская дурные и неблагосклонные слухи. Эта форма есть *злорѣчіе*. Съ особенной любовью разсказывается о томъ, что вредно для другаго, выставляются на видъ его недостатки, развѣдываются его нравы, за тѣмъ, чтобы найти какъ можно больше недостатковъ, и если найденныхъ мало, то преувеличиваются дѣйствительные недостатки, и наконецъ при помощи жаднаго къ позору воображенія изобрѣтаются такіе, какихъ вовсе не существуетъ. Такъ злорѣчіе оканчивается клеветою. Нѣтъ никого безъ недостатковъ и слабостей. Стремленіе унизить другаго всюду находитъ для себя довольно пищи. Для того, чтобы очернить другаго, нужно только поярче освѣтить существующіе недостатки, разоблачить ихъ такъ, чтобы они бросались всѣмъ въ глаза, чтобы человѣкъ, служащій предметомъ нашего сужденія, всему міру показался смѣшнымъ. Эта послѣдняя форма униженія есть ѣдкая насмѣшливость или *глумленіе*.

b) *Высокомѣріе*.

Основная форма нарушенія уваженія къ другимъ есть *высокомѣріе*. Оно состоитъ въ себялюбіи, которое желаетъ всегда

стоять выше другихъ: въ себялюбивомъ убѣжденіи въ своемъ собственномъ несравненномъ достоинствѣ. По мнѣнію высокомѣрнаго человѣка никто не можетъ выдержать сравненія съ нимъ. Онъ считаетъ себя въ правѣ низко цѣнить всѣхъ другихъ въ сравненіи съ собою. Собственное достоинство представляется ему столь рѣшительнымъ и несомнѣннымъ, что всѣ другіе по мнѣнію его тотчасъ же обязаны признавать это достоинство. Мало того, что высокомѣрный нетолько ставитъ другаго ниже себя, но онъ станетъ даже предполагать въ другомъ, что тотъ самого себя презираетъ въ сравненіи съ нимъ. Онъ не признаетъ на сторонѣ другаго никакого равнаго съ нимъ права. Такимъ образомъ высокомѣріе по своему настроенію есть *крайняя несправедливость*. Въ дѣйствительности, оно не есть какое-нибудь убѣжденіе, ибо можетъ ли существовать серьёзное убѣжденіе въ дѣлѣ, лишенномъ всякаго основанія? Оно есть ни что иное, какъ воображаемое убѣжденіе, пустая мечта. Такимъ образомъ высокомѣріе совершенно *суетно*. Высокомѣрный можетъ превозноситься не болѣе высокимъ достоинствомъ, не болѣе высокою моральною степенью, а слѣдовательно только преимуществами во внѣшнихъ вещахъ,—въ чинѣ, чести, богатствѣ, личныхъ преимуществахъ, словомъ только въ такихъ вещахъ, которыя въ сравненіи съ нравственными достоинствами внѣшни и ничтожны. Высокомѣрный придаетъ значеніе только цѣлямъ *безъ всякой цѣны*. Онъ стремится къ нимъ самыми несправедливыми путями, т. е. самымъ несообразнымъ съ цѣлью образомъ. Его цѣль ничтожна, его средства противны цѣли, то и другое равно суетно. Преслѣдованіе достойныхъ цѣлей достойными средствами всегда считалось признакомъ величайшей мудрости. Преслѣдованіе же ничтожныхъ цѣлей, тщетными средствами, будетъ поэтому крайнею противоположностью мудрости. Такимъ образомъ высокомѣріе есть *крайняя глупость*. Ничто не можетъ быть дальше одно отъ другаго, какъ результатъ высокомѣрія и его намѣреніе. Высокомѣріе требуетъ отъ свѣта наибольшихъ знаковъ уваженія. Но несправедливое, суетное, глупое, каково оно есть на самомъ дѣлѣ, оно необходимо должно возбудить къ себѣ всеобщее презрѣніе. Оно не есть только неразуміе, но оскорби-

тельное неразуміе—*дурость*, которая нетолько имѣетъ задатки сдѣлаться помѣшательствомъ, но таково уже и въ сущности. Когда высокомѣрный мысленно ставитъ себя выше всѣхъ, а другихъ людей, на которыхъ смотритъ презрительно, гораздо ниже себя, то, при возрастаніи высокомѣрія, онъ прямымъ путемъ идетъ къ дому умалишенныхъ и становится предметомъ человѣческаго сожалѣнія. Не должно смѣшивать высокомѣрія съ справедливою гордостью. Высокомѣрный требуетъ отъ другихъ, чтобы они ставили себя ниже его. Онъ приписываетъ другимъ самоуниженіе на томъ основаніи, что другіе не имѣютъ извѣстныхъ ничтожныхъ благъ. Еслибы самъ высокомѣрный не имѣлъ этихъ благъ, будутъ ли они воображаемыя, или дѣйствительныя, то онъ самъ презиралъ бы себя и незадумываясь унижался бы предъ другими людьми, имѣющими ихъ. Онъ не приписывалъ бы такого настроенія другимъ, еслибы въ самомъ себѣ не находилъ задатковъ его. Ложное смиреніе *подло*. Какъ съ истинною гордостью соединяется истинное смиреніе, такъ съ высокомѣріемъ ложное. Высокомѣрный расположенъ къ тому, чтобы быть и *дуракомъ* и *низкопоклонникомъ*! (*)

3) Общественныя добродѣтели.

Если мы съ правильнымъ благожеланіемъ соединяемъ правильное уваженіе къ другимъ, то изъ этого соединенія образуются добродѣтели общественной жизни, «гомилетическія добродѣтели», какъ называетъ ихъ Кантъ, которыя даютъ обращенію съ людьми надлежащую форму, причемъ избѣгаютъ обѣихъ крайностей, т. е. какъ *разобщенія*, такъ и другой, болѣе обременительной крайности, *навязчивости*. Кто не разобщается и не навязывается другимъ, тотъ доступенъ, вѣжливъ, умѣренъ въ спорахъ и т. д. Кантъ рисуетъ свой собственный образъ мыслей въ этомъ

(*) Тамъ же. Abschn. 2. Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen und der ihnen gebührenden Achtung. S. 300—7.

опредѣленіи обязанностей обращенія. «Мы имѣемъ обязанность какъ къ намъ самимъ, такъ и къ другимъ, сообщаться между собою своими нравственными совершенствами, *не изолировать себя, но, дѣлая себя неподвижнымъ центромъ своихъ правилъ*, смотрѣть въ то же время на этотъ обведенный около себя кругъ какъ на часть всеобъемлющаго круга космополитической жизни; не для того, чтобы именно содѣйствовать міровому благу, какъ цѣли, но, по крайней мѣрѣ, чтобы культивировать средства, не прямо ведущія къ нему, — пріятность въ общественной жизни, довѣріе, взаимную любовь и уваженіе, словомъ сочетать съ добродѣтелью граціи, что составляетъ такъ же обязанность добродѣтели.» Такимъ образомъ въ этой обязанности добродѣтели соединяются оба рода обязанностей: и обязанности къ себѣ, и обязанности къ другимъ. (*)

4) Любовь и уваженіе въ полномъ ихъ соединеніи. Дружба какъ моральный идеалъ.

Если представимъ себѣ такое человѣческое отношеніе, въ которомъ самымъ совершеннымъ образомъ исполняются взаимныя обязанности любви и уваженія, то это отношеніе будетъ *моральнымъ идеаломъ*, вполнѣ законченнымъ воплощеніемъ человѣческой нравственности. Какая же форма соотвѣтствуетъ такому идеальному отношенію? Существуетъ ли такой идеалъ? Отношеніе это — чисто моральное; слѣдовательно его нельзя искать ни въ юридической формѣ, ни въ отношеніяхъ, допускающихъ какимъ-нибудь образомъ юридическое принужденіе. Мы не станемъ искать такого идеальнаго отношенія въ соединеніяхъ, на которыхъ основывается семейство или государство. Это будутъ свободныя лица, заключающія союзъ независимый отъ какихъ бы то ни было юридическихъ взаимныхъ требованій, основанный

(*) Тамъ же. Beschluss d. Elementarl. Zusatz. Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae). S. 315—6.

только на взаимной любви и уваженіи. Совершенная взаимность есть *совершенное равенство*. Къ этому отношенію вовсе не примѣшивается личная выгода, которой одинъ человѣкъ можетъ искать отъ соединенія съ другимъ. Отношеніе въ этомъ случаѣ есть *самое нѣжное* изъ всѣхъ, какія только существуютъ. Оно тѣмъ тверже, чѣмъ искреннѣе любовь, чѣмъ больше уваженіе съ обѣихъ сторонъ. Любовь къ людямъ обнимаетъ всѣхъ людей, но не съ одинаковою силою. Напряженность любви тѣмъ больше, чѣмъ тѣснѣе ея сфера. Только въ самыхъ тѣсныхъ границахъ она можетъ открываться во всей своей силѣ, вмѣстѣ и какъ правило и какъ чувство. Такую самую тѣсную сферу составляетъ союзъ двухъ лицъ, *союзъ дружбы*. Дружба основана не на случайной склонности, измѣнчивыхъ аффектахъ, которые слѣпы и скоро выдыхаются. Изъ нихъ возникаютъ только такъ-называемые незрѣлые дружескіе союзы, которые и не заслуживаютъ имени дружбы. Истинная дружба есть дѣло твердаго, обдуманнаго, взаимнаго *выбора*, — союзъ, въ которомъ самое искреннее соединеніе существуетъ совмѣстно съ величайшею свободою. Потому именно дружба совершенно *единственна* въ своемъ родѣ. Этого условія не выполняетъ никакое другое отношеніе. Потому же самому для дружбы недостаточно одной взаимной любви. Ибо любовь есть какъ бы нравственная притягательная сила, которая стремится какъ можно больше сблизить лица и всего лучше хотѣла бы, чтобы одно лицо исчезло въ другомъ. Когда дѣйствуетъ только любовь, то она подвергаетъ опасности самостоятельность и личную независимость, безъ которыхъ дружба не существуетъ. Поэтому, чѣмъ страстнѣе любовь, тѣмъ она опаснѣе для дружбы. Откуда происходитъ часто встрѣчающееся на опытѣ явленіе, что дружескія связи, созданныя самою страстною привязанностью, *внезапно* и безъ всякаго достаточнаго основанія *невольно* охладѣваютъ въ минуту наибольшаго сближенія, когда почти уже не существуетъ двойственности? Причину не трудно понять. Въ минуту величайшаго, составлявшаго предметъ страстныхъ исканій, сближенія, дружба переступаетъ свои естественныя границы, свою правильную мѣру, она уже болѣе не есть дружба, а сдѣлалась чѣмъ-то такимъ,

что не способно болѣе быть опредѣленнымъ отношеніемъ, и потому внезапно прерывается всякое отношеніе цѣликомъ. Каждый изъ друзей, охлажденный, уходитъ въ себя. Какъ будто переполненный ощущеніями потокъ прорываетъ послѣднюю плотину, вслѣдствіе чего дѣлается наводненіе; каждый теперь думаетъ только о собственномъ спасеніи, каждый старается выплыть и опять вынести свое самочувствіе на сушу. Вотъ въ немногихъ словахъ исторія большей части сгоряча заключаемыхъ, быстро переживаемыхъ и внезапно охладѣвающихъ дружескихъ связей молодости.

Еслибы въ природѣ дѣйствовала только сила притяженія, то не могло бы существовать никакое твердое тѣло. То же самое и въ нравственномъ мірѣ. Тѣлесная природа объясняется только совмѣстнымъ дѣйствіемъ притяженія и отталкиванія. Нравственная притягательная сила есть *любовь*. Въ нравственномъ мірѣ существуетъ и отталкиваніе. Безнравственное отталкиваніе есть ненависть, а нравственное—*уваженіе*. Оно составляетъ благодѣтельный реагентъ любви, законное приведеніе ея въ правильную и прочную мѣру. Взаимное уваженіе охраняетъ неприкосновенность границъ личной свободы, отъ которой отказываться никогда не должно. Не отнимая у любви ея глубины, уваженіе придаетъ ей ровный, пріятный, зрѣлый, мужской характеръ. Истинная дружба имѣетъ мужскую природу. Если два лица любятъ и уважаютъ другъ друга съ величайшею *близостью* и съ *одинаковою* силою, то дружба совершенна, и такое отношеніе составляетъ моральный идеалъ человѣческаго союза.

Условія, которыхъ требуетъ идеальный дружескій союзъ, безъ сомнѣнія весьма рѣдки. Эта чистая моральная дружба похожа на «*чернаго лебедя*, который хотя весьма рѣдокъ, но все-таки иногда дѣйствительно существуетъ.» Гдѣ подобная дружба дѣйствительно существовала, тамъ человѣческая жизнь доказала, что она способна къ совершенству. Мы знаемъ, какое значеніе имѣла дружба въ собственной жизни Канта. Никакого другаго отношенія онъ не зналъ. Какъ онъ самъ ощущалъ дружбу въ своей жизни, такъ онъ и оцѣнилъ ее въ концѣ своего ученія о добродѣтели. Читая эти мѣста, чувствуешь ту теплоту, съ ко-

торою они написаны. Къ самому Канту, къ собственной его потребности въ дружбѣ и наслажденію ею, можно отнести слѣдующія простыя и прямыя слова, въ которыхъ философъ высказываетъ цѣну дружбы для человѣка вообще: «Если мы находимъ человѣка, который имѣетъ настолько добраго настроенія и ума, что мы съ полнымъ довѣріемъ можемъ открыть ему свою душу, если притомъ этотъ человѣкъ согласенъ съ нами во взглядахъ на вещи, то мы можемъ давать просторъ своимъ мыслямъ, мы уже не одни съ своими мыслями, какъ въ темницѣ, а наслаждаемся свободою, которой не найдемъ въ толпѣ, гдѣ намъ нужно бываетъ уходить въ самихъ себя.» (*)

VII. *Методологія.*

Добродѣтель не врождена; она пріобрѣтается вопервыхъ посредствомъ ея познанія и яснаго представленія, а затѣмъ посредствомъ упражненія въ ней. *Какимъ образомъ* тѣмъ и другимъ путемъ пріобрѣсти добродѣтель, это долженъ показать этическій методъ, изложеніе котораго составляетъ задачу этики. Если добродѣтель (правильнѣе, понятіе добродѣтели) изучаема, то должно быть возможно методическое опредѣленіе формы нравственнаго обученія. Въ этомъ состоитъ задача «*этической дидактики*». Ученіе объ упражненіи въ добродѣтели Кантъ называетъ «*этическою аскетикою*».

1) Обученіе. Катихизическій методъ. Моральный катихизисъ.

Существуетъ два рода обученія: *акроаматическій* и *эротематическій*. Въ первомъ случаѣ ученикъ только слушаетъ, а учитель говоритъ; во второмъ ученику задаются вопросы, и преподаваніе получаетъ форму разговора, которая бываетъ или

(*) Тамъ же. Beschluss der Elementarl. S. 309—14.

діалогическая, если и ученикъ можетъ давать вопросы, или же *катихизическая*, гдѣ ученикъ только отвѣчаетъ на вопросы учителя. Это форма сократическаго обученія.

Ничто такъ ясно и отчетливо не понимается и вмѣстѣ такъ твердо не удерживается, какъ то, что̀ мы находимъ сами. Поэтому, что можно преподавать сократически, то сократически и должно преподавать. Историческіе факты необходимо передавать; они не могутъ быть найдены собственнымъ размышленіемъ. Иное дѣло разумныя понятія, какъ напр. математическія и этическія. Всѣ разумныя понятія можно выспросить, если только учитель умѣетъ правильно спрашивать, и ученикъ обладаетъ надлежащею степенью мышленія. Вся кантовская философія, подобно платонической, могла бы быть изложена въ разговорахъ, потому что она вся имѣетъ дѣло съ разумными понятіями. Вотъ пунктъ, въ которомъ кантовская философія можетъ быть сравнена съ сократическою; только сократической недостаетъ того, чѣмъ въ высочайшей степени обладаетъ кантовская, именно *формы системы*.

Слѣдовательно въ отношеніи къ этическому преподаванію Кантъ требуетъ *катихизическаго* метода. Нравственный образъ мыслей долженъ быть создаваемъ не примѣрами, а *принципами*. Примѣры могутъ быть приводимы въ нравственномъ преподаваніи не какъ образцы для личнаго подражанія, а только какъ свидѣтельства исполнимости дѣла. Чтобы показать этическій методъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ требуется, Кантъ пишетъ отрывокъ «Моральнаго катихизиса». Онъ показываетъ, ка̀къ посредствомъ правильныхъ вопросовъ привести ученика къ тому, чтобы онъ самъ составлялъ нравственныя понятія. Какимъ образомъ, напримѣръ, забота о *благосостояніи*, хотя есть цѣль близкая и естественная, отнюдь не можетъ быть послѣднею и безусловною цѣлью нашихъ поступковъ; какимъ образомъ человѣческое счастіе обусловливается *достоинствомъ* человѣка, а это достоинство состоитъ единственно въ исполненіи обязанности, въ моральномъ настроеніи; какимъ образомъ мы собственными силами можемъ только сдѣлать себя достойными счастья, но не можемъ *получить* его; какимъ образомъ для этого требуется *божественное* всемогущество и справедливость, и потому изъ нравственной идеи здѣсь проистекаетъ религіозная вѣра. (*)

2) Упражненіе. Моральная дисциплина. Моральное веселіе.

Правильныя понятія о нравственности сами по себѣ еще не составляютъ нравственной дѣятельности и не производятъ ея. Въ противномъ случаѣ лучшій моралистъ былъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ моральнымъ человѣкомъ. Главное дѣло въ томъ, чтобы быть нравственнымъ, т. е. дѣйствовать нравственно. Создать нравственность въ этомъ смыслѣ уже не входитъ въ задачу теоретическаго обученія. Практическое упражненіе составляетъ задачу нравственнаго обученія въ практическомъ смыслѣ. Моральнымъ въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ нельзя сдѣлать никого. Настроеніе есть чисто собственное внутреннее бытіе, а никакъ не дѣло чужой помощи. Но можно образовать такое настроеніе духа, которое заключаетъ въ себѣ всѣ благопріятныя условія для моральности; можно посредствомъ правильнаго руководства отучить подрастающее поколѣніе отъ того, что̀ при всѣхъ обстоятельствахъ препятствуетъ нравственной дѣятельности и портитъ ее въ самомъ корнѣ. Кто безъ малѣйшаго сопротивленія уступаетъ всякому увлеченію, слѣдуетъ каждому впечатлѣнію, поддается волненіямъ и страстямъ, избѣгаетъ всякой опасности и скорби, тотъ не способенъ дѣйствовать морально. Необходимъ нѣкоторый закалъ, дѣлающій человѣка способнымъ переносить и лишаться. Изнѣженность не мирится съ моральностью. Этотъ закалъ пріобрѣтается сначала упражненіемъ, а потомъ входитъ въ привычку. Самое упражненіе состоитъ въ лишеніяхъ нетолько въ физическомъ, но и въ душевномъ смыслѣ. Поэтому Кантъ называетъ его «этическою аскетикою». Ее нужно строго отличать отъ религіозной монашеской аскетики. Послѣдняя умерщвляетъ всѣ собственныя воз-

(*) Eth. Methodenl. Abschn. I. Die ethische Didaktik. S. 319 — 27.

діалогическая, если и ученикъ можетъ давать вопросы, или же *катихизическая*, гдѣ ученикъ только отвѣчаетъ на вопросы учителя. Это форма сократическаго обученія.

Ничто такъ ясно и отчетливо не понимается и вмѣстѣ такъ твердо не удерживается, какъ то, что мы находимъ сами. Поэтому, что можно преподавать сократически, то сократически и должно преподавать. Историческіе факты необходимо передавать; они не могутъ быть найдены собственнымъ размышленіемъ. Иное дѣло разумныя понятія, какъ напр. математическія и этическія. Всѣ разумныя понятія можно выспросить, если только учитель умѣетъ правильно спрашивать, и ученикъ обладаетъ надлежащею степенью мышленія. Вся кантовская философія, подобно платонической, могла бы быть изложена въ разговорахъ, потому что она вся имѣетъ дѣло съ разумными понятіями. Вотъ пунктъ, въ которомъ кантовская философія можетъ быть сравнена съ сократическою; только сократической недостаетъ того, чѣмъ въ высочайшей степени обладаетъ кантовская, именно *формы системы*.

Слѣдовательно въ отношеніи къ этическому преподаванію Кантъ требуетъ *катихизическаго* метода. Нравственный образъ мыслей долженъ быть создаваемъ не примѣрами, а *принципами*. Примѣры могутъ быть приводимы въ нравственномъ преподаваніи не какъ образцы для личнаго подражанія, а только какъ свидѣтельства исполнимости дѣла. Чтобы показать этическій методъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ требуется, Кантъ пишетъ отрывокъ «Моральнаго катихизиса». Онъ показываетъ, какъ посредствомъ правильныхъ вопросовъ привести ученика къ тому, чтобы онъ самъ составлялъ нравственныя понятія. Какимъ образомъ, напримѣръ, забота о *благосостояніи*, хотя есть цѣль близкая и естественная, отнюдь не можетъ быть послѣднею и безусловною цѣлью нашихъ поступковъ; какимъ образомъ человѣческое счастіе обусловливается *достоинствомъ* человѣка, а это достоинство состоитъ единственно въ исполненіи обязанности, въ моральномъ настроеніи; какимъ образомъ мы собственными силами можемъ только сдѣлать себя достойными счастья, но не можемъ *получить* его; какимъ образомъ для этого требуется *божественное* всемогущество и справедливость, и потому изъ нравственной идеи здѣсь проистекаетъ религіозная вѣра. (*)

2) Упражненіе. Моральная дисциплина. Моральное веселіе.

Правильныя понятія о нравственности сами по себѣ еще не составляютъ нравственной дѣятельности и не производятъ ея. Въ противномъ случаѣ лучшій моралистъ былъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ моральнымъ человѣкомъ. Главное дѣло въ томъ, чтобы быть нравственнымъ, т. е. дѣйствовать нравственно. Создать нравственность въ этомъ смыслѣ уже не входитъ въ задачу теоретическаго обученія. Практическое упражненіе составляетъ задачу нравственнаго обученія въ практическомъ смыслѣ. Моральнымъ въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ нельзя сдѣлать никого. Настроеніе есть чисто собственное внутреннее бытіе, а никакъ не дѣло чужой помощи. Но можно образовать такое настроеніе духа, которое заключаетъ въ себѣ всѣ благопріятныя условія для моральности; можно посредствомъ правильнаго руководства отучить подрастающее поколѣніе отъ того, что при всѣхъ обстоятельствахъ препятствуетъ нравственной дѣятельности и портитъ ее въ самомъ корнѣ. Кто безъ малѣйшаго сопротивленія уступаетъ всякому увлеченію, слѣдуетъ каждому впечатлѣнію, поддается волненіямъ и страстямъ, избѣгаетъ всякой опасности и скорби, тотъ не способенъ дѣйствовать морально. Необходимъ нѣкоторый закалъ, дѣлающій человѣка способнымъ переносить и лишаться. Изнѣженность не мирится съ моральностью. Этотъ закалъ пріобрѣтается сначала упражненіемъ, а потомъ входитъ въ привычку. Самое упражненіе состоитъ въ лишеніяхъ нетолько въ физическомъ, но и въ душевномъ смыслѣ. Поэтому Кантъ называетъ его «этическою аскетикою». Ее нужно строго отличать отъ религіозной монашеской аскетики. Послѣдняя умерщвляетъ всѣ собственныя воз-

---

(*) Eth. Methodenl. Abschn. I. Die ethische Didaktik. S. 319 — 27.

бужденія, цѣль ея мечтательная свобода отъ грѣха. Напротивъ моральное упражненіе есть *дисциплина* (Zucht), такъ сказать діэтетика, которая дѣлаетъ волю твердою и способною къ сопротивленію, обезоруживаетъ господствующія въ насъ страсти и аффекты, воспитываетъ въ насъ то самообладаніе, при которомъ всего лучше себя чувствуетъ наше истинное самочувствіе. Мы морально здоровы только тогда, когда владѣемъ собою. Мы нездоровы, когда насъ раздираютъ аффекты и страсти. *Моральное здоровье* есть цѣль этической аскетики, которую всего удобнѣе было бы назвать этическою гимнастикой. Чувство здоровья рождаетъ въ насъ веселость и бодрость. Эта моральная веселость, это доброе, свѣжее настроеніе есть самый близкій къ моральности и наиболѣе ей благопріятный душевный строй; его-то можетъ и должно развить нравственное воспитаніе. (*)

VIII. *Педагогика*.

Вся этическая методологія имѣетъ своимъ предметомъ моральное образованіе и такимъ образомъ касается высшей задачи *воспитанія*. Всѣ прочія проблемы воспитанія должны быть мыслимы и представляемы въ связи съ этою задачею. Здѣсь само собою представляется намъ случай разсмотрѣть кантовское ученіе о воспитаніи, которое притомъ здѣсь всего лучше освѣщается. Хотя самъ Кантъ не развилъ педагогики въ отдѣльномъ научномъ сочиненіи, но по должности своей онъ былъ обязанъ по временамъ трактовать объ этомъ предметѣ; изъ этихъ чтеній одинъ изъ учениковъ его составилъ и издалъ педагогику. (**) Это не столько система, сколько рядъ не строго связанныхъ одно съ другимъ замѣчаній, въ которомъ часто повторяются одни и

(*) Тамъ же. Abschn. 2. Die ethische Ascetik. S. 327 — 9.

(**) *J. Kant über Paedagogik.* Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink. Kgsb. 1803.

тѣ же положенія, и самое дѣленіе, которое пытался сдѣлать авторъ, колеблется. (*)

1) Вліяніе Руссо и Базедова. Дессаускій филантропинъ.

Такъ какъ Кантъ выше всего цѣнилъ моральное образованіе человѣка, то естественно онъ долженъ былъ обращать преимущественное вниманіе на *воспитаніе*, какъ на путь ведущій къ этой цѣли, какъ на искусство правильно соединять интеллектуальное образованіе съ моральнымъ. Преподаваніе началъ педагогики было для него благопріятною служебною обязанностью. Своими правилами воспитанія Кантъ становился совершенно на сторонѣ педагогическихъ *нововводителей*. Нигдѣ не видѣлъ онъ такой настоятельной нужды въ коренной и всеобъемлющей реформѣ, какъ въ области воспитанія. Общественная школьная система, съ ея сверху управляемыми учебными заведеніями, никакъ не была способна разрѣшить задачи истиннаго воспитанія. Нравственное образованіе почти вовсе не принималось тамъ во вниманіе; интеллектуальное не имѣло никакой высшей цѣли, кромѣ учености, а для этой цѣли никакого лучшаго средства, кромѣ безтолковаго заучиванія, загроможденія памяти мертвыми знаніями. Дисциплина въ этихъ заведеніяхъ не была образовательнымъ средствомъ, а предоставлялась случаю и произволу, и обнаруживалась только въ противныхъ цѣли и часто жестокихъ наказаніяхъ. Подъ игомъ школьныхъ порядковъ, предписывавшихъ методы ученія и учебники, при гнетѣ неумѣстной системы бережливости, которая едва доставляетъ общественнымъ школамъ самое необходимое,—при всемъ этомъ въ высшей степени задерживается всякое свободное движеніе, всякій прогрессъ. При подобныхъ обстоятельствахъ лучшимъ убѣжищемъ истин-

---

(*) Въ росписаніи лекцій кенигсбергскаго университета на зимній семестръ 1776—7 г. сказано: «Профессоръ Кантъ будетъ публично читать практическое руководство къ воспитанію дѣтей.»

наго воспитанія служатъ устроенныя на правильныхъ основаніяхъ *частныя учебныя заведенія.* Воспитаніе должно обнимать и развивать всего человѣка; поэтому воспитанникъ долженъ быть вполнѣ довѣренъ попеченію воспитателей, и само воспитательное заведеніе должно составлять независимый, самъ въ себѣ заключенный міръ. Улучшенія въ системѣ школьнаго образованія можно ожидать единственно отъ основанія такихъ нормальныхъ школъ, которыя, будучи вполнѣ независимы отъ всякаго правительственнаго вліянія, всецѣло посвятятъ себя цѣлямъ воспитанія. Руссо въ своемъ «*Эмилѣ*» произнесъ первое слово свободы, выставилъ новую теорію воспитанія, за которую схватилась его эпоха и которая въ особенности произвела на Канта сильнѣйшее впечатлѣніе. Это былъ первый поэтическій порывъ къ упрощенному и въ самомъ основаніи измѣненному воспитанію. Первый практическій опытъ сдѣлалъ Базедовъ, основавъ въ Дессау свой Филантропинъ. Основаніе этого заведенія вполнѣ соотвѣтствовало желанію Канта. Онъ публично и съ величайшимъ жаромъ высказался въ пользу дессаускаго Филантропина и во многихъ статьяхъ кенигсбергскаго ученаго и политическаго вѣстника рекомендовалъ «Педагогическія бесѣды», которыя Базедовъ издавалъ въ интересѣ своего заведенія. «Мы скоро увидѣли бы вокругъ себя совершенно иныхъ людей,» говорится въ одной изъ упомянутыхъ рекомендательныхъ статей, «еслибы повсюду привился тотъ методъ воспитанія, который мудро взятъ отъ самой природы, а не составляетъ рабскаго подражанія старымъ привычкамъ неопытныхъ временъ. Но напрасно было бы ожидать такого обновленія человѣческаго рода отъ постепеннаго улучшенія школъ. Такъ какъ первоначальное устройство школъ полно недостатковъ, то, чтобы получить отъ нихъ что-нибудь хорошее, нужно совершенно пересоздать ихъ, и даже учителя ихъ должны получить новое образованіе. Этого можно достигнуть не медленною реформою, а быстрымъ переворотомъ.» «Отъ воспитанія зависитъ большею частью счастіе послѣдующихъ лѣтъ. Когда же наступитъ та счастливая эпоха, въ которую вмѣстѣ съ другими замѣчательными происшествіями будутъ писать: *со времени улучшенія системы школьнаго воспитанія?*» (*)

2) Физическое и практическое воспитаніе. Культура. Цивилизація. Моральность.

Вліяніе на Канта Руссо и Базедова замѣтно и въ его чтеніяхъ по педагогикѣ. Задача всего воспитанія состоитъ въ приготовленіи человѣка къ выполненію цѣлей его бытія. Различіе этихъ цѣлей производитъ различіе и въ отрасляхъ воспитанія. Еще при раздѣленіи предписаній разума Кантъ раздѣлялъ человѣческія цѣли на условныя и безусловныя. Безусловная цѣль есть моральная; условныя же бываютъ или техническія, или прагматическія. Моральная цѣль выполняется нравственностью, техническія ловкостью, прагматическія—благоразуміемъ. Воспитаніе имѣетъ задачею дать человѣку ловкость, умѣнье жить въ свѣтѣ, нравственность. Образованіе въ первомъ смыслѣ называется *культурою*, во второмъ — *цивилизаціею*, въ третьемъ—*моральностью.* Выражаясь языкомъ Канта, воспитаніе должно культивировать, цивилизовать и морализировать человѣка. Двѣ первыя цѣли подчинены послѣдней, но тѣмъ неменѣе относятся къ полному человѣческому образованію и требуютъ полнаго вниманія при воспитаніи. При этомъ предполагается естественная *дисциплина*, укрощающая чувственныя влеченія, упражняющая и закаляющая тѣлесныя силы. Поэтому все воспитаніе раздѣляется на физическое и практическое. Но здѣсь не рѣшено, должно ли послѣднее ограничиваться одною моральностью, или же должно обнимать собою и ловкость и благоразуміе. Послѣднія отрасли являются въ кантовской педагогикѣ какъ въ отдѣлѣ физическаго, такъ и въ отдѣлѣ практическаго воспитанія.

(*) *Kantiana.* Beitr. zu J. Kant's Leben und Schriften. Herausg. von Dr. R. Reicke. Kgsb. 1860. Die drei von dem Herausgeber abgedruckten Artikel Kant's zu Gunsten des Philantropin sind vom 28 März 1776, 27 März 1777, 24 August 1778. Ср. S. 68—81 означ. сочин.

3) Воспитаніе дитяти.

Воспитаніе начинается съ минуты рожденія. На первыхъ порахъ оно есть ни что иное, какъ только уходъ. Правильный уходъ слѣдуетъ указаніямъ природы: онъ избѣгаетъ всякаго изнѣживанія. Первая естественная пища дитяти есть молоко матери; всякое пеленаніе, качаніе, вожденіе на помочахъ вредно; не менѣе вредно тотчасъ унимать ребенка, когда онъ кричитъ для того, чтобы набрать въ себя воздухъ. Нужно какъ можно больше давать ребенку употреблять собственныя его силы. Чрезъ это онъ рано укрѣпится и разовьется. Чѣмъ меньше употребляется орудій и вспомогательныхъ средствъ,—мы говоримъ только о тѣлесной и технической ловкости, — тѣмъ больше образуется въ ребенкѣ самостоятельности и независимости. Прежде всего ребенка нужно воспитывать сообразно характеру его возраста, *свойственнымъ ребенку образомъ*. Не въ характерѣ дитяти быть боязливымъ или робкимъ, точно также не идетъ къ нему старческая разсудительность, отъ которой всякое дитя дѣлается невыносимымъ. Нужно остерегаться того, чтобы посредствомъ глупыхъ выдумокъ не развить въ ребенкѣ боязливости, или посредствомъ ругательствъ робости. Къ дитяти идетъ бодрость, откровенность, послушаніе и правдивость. Послушаніе требуетъ пунктуальности, а для нея нужно правильное распредѣленіе времени. Съ раннихъ лѣтъ пріобрѣтаемая привычка жить по опредѣленнымъ правиламъ благодѣтельно дѣйствуетъ на развитіе характера. Безъ этой пунктуальности нѣтъ никакой *надежности*. Здѣсь Кантъ имѣетъ, или по крайней мѣрѣ долженъ былъ имѣть въ виду собственную жизнь. «Люди, не установившіе для себя опредѣленныхъ правилъ, не надежны, такъ что никогда нельзя точно узнать, что̀ они будутъ дѣлать въ данномъ случаѣ. Хотя часто порицаютъ людей, всегда поступающихъ по правиламъ, напр. такого человѣка, который для каждаго дѣйствія установилъ по часамъ извѣстное время, но часто такое порицаніе несправедливо, и такая размѣренность, нѣсколько похожая, правда, на мелочность, составляетъ *предрасположеніе къ характеру*.» Кому при этихъ словахъ не придетъ на мысль самъ Кантъ и другъ его Гринъ?

Когда дитя сдѣлало то, что̀ отъ него требовалось, то не нужно награждать его, потому что награды развиваютъ въ немъ страсть къ наградамъ и выгодамъ и извращаютъ мотивы дѣятельности. Когда дитя сдѣлало проступокъ, то нужно кротко указать ему ошибку; когда требуется наказать, то нужно наказывать серьёзно, но никакъ не съ ругательствами, не съ гнѣвомъ. Нужно наказывать ребенка какъ можно меньше и рѣже и не возбуждать при этомъ ложнаго смиренія, напримѣръ благодарности за полученное наказаніе. Это значило бы портить душевное настроеніе ребенка и воспитывать въ немъ лицемѣра.

Воспитаніе не должно дѣлать ничего такого, что̀ побуждало бы дитя казаться инымъ, нежели каково оно на самомъ дѣлѣ, или что извращало бы природный характеръ дитяти. Такъ, напримѣръ, весьма безразсудно и нецѣлесообразно при всякой мелочи, всякомъ неловкомъ движеніи кричать ребенку: «стыдно!» этимъ или вовсе ничего не достигается, или же, что̀ еще хуже, порождается въ дитяти ложное чувство стыда и отнимается наконецъ всякая увѣренность въ себѣ. Человѣкъ долженъ стыдиться только тогда, когда онъ самъ себя унижаетъ. Есть одинъ, но только *одинъ* случай, въ которомъ и ребенокъ можетъ унизить себя: когда онъ *лжетъ*. Добродѣтель правдивости не знаетъ исключеній. Она первообразъ всѣхъ добродѣтелей и съ одинаковою строгостью имѣетъ силу въ каждомъ возрастѣ жизни. Ложь никогда не должна быть терпима. Такъ какъ ложь есть моральный проступокъ, то и наказаніе ея должно быть моральное, а не физическое. Ложь должна быть избѣгаема не изъ страха наказанія. Чрезъ это извратилась бы истинная правдивость. Когда дитя лжетъ, оно унижаетъ себя и имѣетъ всѣ причины стыдиться. Вотъ единственный случай, въ которомъ со всею серьёзностью нужно сказать ребенку: «стыдись, ты негодяй!»

4) Игра и трудъ. Наглядное преподаваніе.

Культура духа требуетъ упражненія духовныхъ силъ. Свободное упражненіе есть *игра*, а принудительное и строгое—*трудъ*. Трудъ есть нетолько средство, но и самая цѣль образованія. Онъ имѣетъ значеніе ради себя самого. Поэтому нельзя признать правильною ту теорію воспитанія, которая хочетъ посредствомъ игры передать ребенку все. Дитя должно привыкать къ труду ради труда. Съ трудомъ начинается *школа*, принудительная культура. Трудъ требуетъ самоуглубленія, внимательности, сосредоточенности. При немъ нужно избѣгать всего, что разсѣеваетъ умъ. Разсѣянность дѣлаетъ человѣка вѣтреннымъ, неспособнымъ, изнѣженнымъ. На этомъ основаніи дѣтямъ не нужно позволять читать романы, потому что подобное чтеніе не ведетъ ни къ чему кромѣ разсѣянности. Изученіе есть не одно механическое запоминаніе, чуждое всякой мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *пониманіе*. Все, что можно правильно понять только посредствомъ воззрѣнія, должно быть и представлено ребенку посредствомъ воззрѣнія. Воспринимаемое воззрѣніемъ обыкновенно бываетъ всего яснѣе; поэтому преподаваніе нужно начинать воззрительными объектами; первымъ предметомъ преподаванія должна быть географія съ глобусомъ и ландкартою. Человѣкъ всего лучше понимаетъ то, что *самъ дѣлаетъ*, самъ испытываетъ и самъ мыслитъ. Образное обученіе должно быть вмѣстѣ и техническимъ; преподаваніе географическихъ свѣдѣній о странахъ и народахъ должно оживляться и уясняться чтеніемъ хорошихъ описаній путешествій; умственное обученіе должно быть насколько возможно сократическимъ и катихизическимъ. Не изучать многое, а прежде всего изучать *основательно*, вотъ главная цѣль истинно образующаго воспитанія. Учить много безъ основательнаго пониманія значитъ забывать много. Основательное изученіе дѣлаетъ вмѣстѣ человѣка способнымъ къ самообразованію. Полная увѣренность въ томъ, что знаемъ, придаетъ духу твердость, которая съ интеллектуальной стороны составляетъ

важнѣйшее условіе и для самой нравственности. Только такимъ путемъ интеллектуальное образованіе становится въ правильное отношеніе къ моральному.

5) Катихизисъ права.

Относительно моральнаго образованія кантовская педагогика совершенно согласна съ выводами ученія о нравственности, именно въ его методической части. Воспитаніе должно развивать въ питомцахъ силу къ перенесенію трудовъ и лишеній, по пословицѣ: sustine et abstine. Воля должна пріучаться противостоять напору страстей и разнѣживающихъ ощущеній; пусть она твердо держится того, что предположила; пусть она во всѣхъ своихъ поступкахъ не предполагаетъ никакой иной цѣли, кромѣ достоинства человѣка. Пусть она будетъ не полна чувствомъ, но полна понятіемъ обязанности. Симпатіи и антипатіи суть блудящіе огни: лишь понятіе обязанности освѣщаетъ нравственную стезю человѣческой жизни; чувство собственнаго достоинства есть то правильное самоуваженіе, которое одинаково далеко и отъ ложнаго смиренія, и отъ ложной гордости. Въ особенности воспитаніе должно заботиться о томъ, чтобы съ самыхъ раннихъ лѣтъ уяснять уму и прививать волѣ гражданскія *понятія о правѣ*. Было бы хорошо, еслибы для развитія въ людяхъ сознанія права существовалъ *Катихизисъ права*, который бы служилъ основаніемъ обученія простымъ понятіямъ права, независимымъ отъ всякой учености. «Еслибы теперь существовала такая книга, то съ великою пользою можно было бы ежедневно употреблять часъ на то, чтобы знакомить дѣтей съ *правомъ человѣка, этой зеницею Бога на землѣ.*» (*)

Вся кантовская педагогика сводится къ слѣдующему конечному результату: «Въ воспитаніи все основывается на томъ,

---

(*) Ср. Ueber Paedagogik: Von der praktischen Erziehung. Bd. X. S. 440.

*

чтобы повсюду установлять и дѣлать понятными для дѣтей правильныя начала. Они должны научиться вмѣсто ненависти питать отвращеніе къ злому и нелѣпому, вмѣсто внѣшней боязни людей и божескихъ наказаній — внутреннюю боязнь; ставить на мѣсто мнѣнія людей самоуваженіе и внутреннее достоинство, на мѣсто словъ и волненій души — внутреннее значеніе поступковъ и дѣятельности, на мѣсто чувства — разсудокъ, на мѣсто суроваго, робкаго и мрачнаго благоговѣнія—веселость и бодрое благочестіе. Прежде же всего нужно предохранить ихъ отъ того, чтобы они не слишкомъ высоко цѣнили merita fortunae.»

ГЛАВА ОСЬМАЯ.

ФИЛОСОФІЯ И ЖИЗНЬ. ТЕОРІЯ И ПРАКТИКА. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА.

ЧЕЛОВѢЧЕСТВО И ЕГО ИСТОРІЯ. ИСТОРІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ И СВОБОДЫ.

Изъ критики разума вытекала задача создать систему разума, весь объемъ которой раздѣлялся на двѣ части—метафизику природы и метафизику нравовъ. Задача эта рѣшена; система чистаго разума развита въ обѣихъ областяхъ. Если теперь мы сравнимъ обѣ эти разумныя науки, то окажется, что вдали ожидаетъ насъ новая задача, — послѣдняя задача критической философіи. Науки эти, имѣя въ чистомъ разумѣ общій для нихъ обѣихъ источникъ познанія, направляются къ совершенно противоположнымъ точкамъ зрѣнія и основаніямъ объясненія. Принципъ метафизическаго ученія о природѣ составляетъ *механическая причинность* или *необходимость*. Принципъ метафизическаго ученія о нравственности есть *моральная причина* или *свобода*. Еслибы эта противоположность не допускала никакого примиренія, то уничтожилось бы самое единство разума, и критическая филосо-

фія оканчивалась бы рѣзкимъ раздвоеніемъ. Отсюда является вопросъ, не существуетъ ли между природою и свободою соединенія, основывающагося на самомъ разумѣ, и въ чемъ состоитъ это соединеніе, ни въ какомъ случаѣ не долженствующее быть смѣшеніемъ? Такой вопросъ предстоитъ намъ, но только въ концѣ длиннаго пути, который намъ предварительно нужно совершить. На фундаментѣ ученія о нравственности намъ уже открылся взглядъ на область *религіи* и *исторіи*. Критика практическаго разума и ученіе о добродѣтели въ заключеніи своемъ уже указали намъ точку, въ которой изъ моральнаго настроенія вытекаетъ разумная вѣра, а изъ нравственной природы духа—религіозная. Ученіе о правѣ оканчивается задачею, необходимое разрѣшеніе которой возможно только при всеобщемъ прогрессѣ всего человѣчества. Слѣдовательно для того, чтобы вполнѣ закончить ученіе о нравственности во всѣхъ его результатахъ, мы должны еще познакомиться съ слѣдующими двумя объектами: *съ религіею въ предѣлахъ разума* и *съ человѣчествомъ въ его развитіи*. Тогда только вполнѣ раскроется предъ нами представленіе нравственнаго міра, какъ царства свободы. Тогда только можно будетъ перейдти къ вопросу: какъ относится свобода къ природѣ? Какъ разумъ разрѣшаетъ ихъ противоположность?

I. *Теорія и практика.*

Понятіе религіи непосредственно граничитъ съ ученіемъ о добродѣтели; понятіе исторіи—съ ученіемъ о правѣ. Такимъ образомъ понятіе исторіи составляетъ теперь ближайшую нашу тему. Но здѣсь мы должны устранить одно возраженіе, которое преграждаетъ намъ путь и подвергаетъ сомнѣнію все изслѣдованіе объ исторіи человѣчества. Исторія обнимаетъ человѣческую жизнь во всей ея полнотѣ и эмпирической дѣйствительности. Философія же опредѣляетъ цѣль исторіи посредствомъ чистаго разума. Человѣческая жизнь есть нѣчто *практическое*, разумныя же соображенія суть нѣчто *теоретическое*. Философія относится къ жиз-

ни какъ теорія къ практикѣ. Если между этими двумя областями дѣйствительно существуетъ та пропасть, которая вошла въ поговорку; если разумныя цѣли не могутъ быть осуществляемы въ человѣческой жизни; если эти мнимыя міровыя цѣли не имѣютъ никакой объективной реальности и суть ни что иное какъ призраки существующіе только въ головѣ философовъ, не имѣющіе значенія и ничтожные для теченія дѣлъ, которое идетъ своимъ путемъ, независимо отъ всякихъ теорій: то остается ли для философіи какая-нибудь возможность понять исторію? Да и куда будетъ годиться вообще все кантовское ученіе о нравственности, если въ концѣ концовъ всѣ его теоріи непрактичны, всѣ его понятія не могутъ быть осуществляемы?

Есть теоріи, которыя относятся къ жизни какъ гипсовый слѣпокъ къ оригиналу, разумѣется какъ жалкій, неточный слѣпокъ. Есть другія теоріи, которыя хотятъ относиться къ жизни какъ оригиналъ къ своему снимку, которыя стремятся принаровить жизнь къ себѣ, а не себя къ жизни, и потому всегда возбуждаютъ противъ себя противорѣчіе свѣта. Когда, какъ часто случается, подобныя теоріи суть ни что иное, какъ легкомысленно созданныя мечты и планы, то опровергать ихъ легко, и самое притязаніе ихъ на значеніе является тогда достойною смѣха глупостью. Но иногда онѣ представляютъ собою глубоко обдуманныя и основательныя соображенія разума, тѣмъ неменѣе толпа начинаетъ оспоривать ихъ практическое значеніе, и является ходячая фраза: «*все это можетъ быть очень правильно въ теоріи, но никуда не годится на практикѣ!*» Противъ этой-то избитой фразы, составляющей широкій фронтъ обыденной житейской философіи, возстаетъ кантовская философія со своими понятіями о нравственномъ мірѣ, со своими теоріями о правѣ и морали. Но не одно это возраженіе, которое такъ часто слышится изъ устъ свѣта, а и собственная потребность заставляла Канта показать отношеніе своей теоріи къ практикѣ. Онъ слишкомъ хорошій знатокъ свѣта и людей, по своему воспитанію и характеру слишкомъ близокъ къ гражданско-практическому образу мыслей, чтобы могъ оставить безъ разрѣшенія возраженія, съ извѣст-

нымъ вѣсомъ выставляемыя противъ его философіи практическимъ смысломъ. (*)

1) Теорія какъ правило для практики.

Впрочемъ любимое противопоставленіе теоріи и практики въ своемъ общемъ смыслѣ слишкомъ неопредѣленно и широко, чтобы можно было прямо противъ него выступить. Противъ общаго мѣста можно сказать только общее же мѣсто. Никто не скажетъ, чтобы *всякая* теорія была непрактична. Ибо, что такое теорія, какъ не правило или собраніе правилъ? Въ чемъ иномъ заключается практическое значеніе теоріи, какъ не въ приложеніи или приложимости этихъ правилъ? Все, что можетъ дѣлаться только по правиламъ, посредствомъ надлежащаго приложенія правилъ, все это очевидно не можетъ дѣлаться *безъ теоріи*, для этого, слѣдовательно, теорія положительно необходима. Но можетъ-быть правило не приложимо? Въ такомъ случаѣ оно или ложно или неполно. Въ первомъ случаѣ оно есть ложная теорія, т. е. вовсе не теорія; во второмъ случаѣ оно не въ достаточной степени теорія. Даже пониманіе законовъ природы есть теорія; естествознаніе, какъ познаніе этихъ законовъ, есть наука чисто теоретическая. Прикладное же естествознаніе, какъ напримѣръ, въ медицинѣ, въ сельскомъ хозяйствѣ, въ механикѣ и т. д., есть нѣчто практическое. Но чтò это была бы за практика безъ той теоріи? Ученіе о законахъ брошенныхъ тѣлъ, напр. ученіе о полетѣ ядра, есть ни что иное, какъ математическая теорія. Устройство же метательныхъ орудій и приложеніе ихъ къ воинскому дѣлу есть дѣло практическое. Но еслибы кому-нибудь пришло въ голову сказать объ этихъ законахъ: «все это очень правильно въ теоріи, но никуда не годится на прак-

(*) Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatschr. Septb. 1793. Ges. Ausgb. Bd. V. № VI. S. 363—410.

тикѣ,» то едвали *такого* практика можно было бы рекомендовать въ артиллерію. Все, чтò не можетъ дѣлаться безъ пониманія, — въ интересѣ самой практики требуетъ теоріи. А чтó останется отъ жизни, когда исключить изъ нея дѣятельность, совершающуюся съ пониманіемъ?

Слѣдовательно никому не придетъ на умъ серьёзно прилагать приведенную нами ходячую фразу практики къ теоріямъ естествознанія и математики. Считать теорію вообще безполезною и непрактичною есть признакъ крайняго *невѣжества*. Считать практику разумнѣе теоріи есть знакъ тѣхъ пустоголовыхъ *умниковъ*, которые воображаютъ себя великими людьми потому только, что такъ много говорятъ о противоположности между жизнью и школою.

2) Философская теорія, какъ ученіе о нравственности.

Но если нельзя оспоривать практическое значеніе теорій математики и естествознанія, то мишенью нападеній останется только *философская теорія*, которая по исключеніи взглядовъ, касающихся математики и естествознанія, не имѣетъ никакого познанія кромѣ *нравственнаго*. Слѣдовательно вся противоположность между теоріею и практикою сводится именно на эту точку. Именно противъ *этой* теоріи и направляетъ житейскій смыслъ свою ходячую фразу.

Нравственная идея слагается изъ идеи добродѣтели и общественной справедливости, именно справедливости въ ея политическомъ и космополитическомъ объемѣ. Слѣдовательно она обнимаетъ собою мораль, государственное право и международное право. Въ первомъ случаѣ она поставляетъ единственною цѣлью жизни добродѣтель или *быть достойнымъ* счастія. Во второмъ случаѣ она дѣлаетъ единственнымъ основаніемъ и цѣлью государства *право въ смыслѣ свободы*. Въ третьемъ случаѣ она признаетъ за цѣль человѣчества указываемую природою и предписываемую разумомъ цѣль: состояніе *вѣчнаго мира*, основанное на союзѣ свободныхъ народовъ.

3) идеи и интересы. теоретикъ и практикъ. дѣловой человѣкъ, государственный человѣкъ, космополитъ.

Противъ нравственной идеи во всѣхъ трехъ ея случаяхъ направляется фраза: «это можетъ быть правильно въ теоріи, но никуда не годится на практикѣ.» Въ практикѣ человѣческой жизни, будетъ ли это жизнь отдѣльнаго человѣка, или государства, или же всего человѣчества, дѣло идетъ иначе, нежели какъ хотѣли бы означенныя теоріи. Въ практикѣ господствуютъ не *идеи*, а *интересы*. Идея, не имѣющая никакого отношенія къ интересамъ людей, есть именно ни что иное, какъ одна идея, пустая, непрактическая теорія. Такимъ образомъ нравственныя теоріи Канта, въ приложеніи къ жизни, непрактичны. Практикъ судитъ здѣсь иначе, нежели философъ. Философъ судитъ на основаніи идей, которыя должны имѣть значеніе, но въ дѣйствительности не имѣютъ его; практикъ судитъ на основаніи интересовъ, которые имѣютъ полное значеніе въ дѣйствительности, нисколько не зависа отъ того, что предписываетъ имъ теорія. Такимъ образомъ практическое сужденіе о цѣляхъ человѣческой жизни выйдетъ совершенно иное, нежели теоретическое.

Кантъ выводитъ практика на сцену въ трехъ различныхъ роляхъ сообразно сферамъ обсуждаемой имъ человѣческой жизни. Цѣли жизни отдѣльнаго человѣка обсуждаетъ съ практической (въ противоположность теоретической) точки зрѣнія—*дѣловой человѣкъ*, цѣли государства — *государственный человѣкъ*, цѣли и жизнь всего человѣчества—*космополитъ*. Каждый человѣкъ ищетъ своего интереса; онъ отъ природы по прямой линіи стремится къ счастію. «Изъ счастія въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова проистекаютъ мотивы для каждаго стремленія, а слѣдовательно и для исполненія моральнаго закона.» Стремленіе къ счастію и дѣлаетъ насъ добродѣтельными. Такъ судила вся эвдемонистическая мораль. Мораль же нѣмецкаго просвѣщенія была въ этомъ смыслѣ эвдемонистическая. Счастье есть практическая цѣль; добродѣтельная цѣль, не зависящая отъ счастія, есть одна теорія.

Въ такомъ смыслѣ вооружался противъ кантовскаго ученія о нравственности Гарве въ своихъ «Опытахъ о различныхъ предметахъ морали и литературы». Только въ философской литературѣ существуетъ абстрактное государство права и свободы; въ дѣйствительности же государство основывается на *силѣ*, и цѣль его не свобода, а гражданское и физическое *благосостояніе* подданныхъ. Такую мнимо практическую теорію государства изложилъ, какъ извѣстно, Гоббесъ въ своемъ сочиненіи *De cive*.—Человѣчество, разсматриваемое въ цѣломъ, никакъ не находится въ прогрессивномъ развитіи; оно не преслѣдуетъ никакой общей конечной цѣли; утверждать, что человѣчество имѣетъ такую цѣль и постепенно приближается къ ней, — одна мечта, ни на чемъ не основанная теорія. Лессингъ въ своемъ «Воспитаніи человѣческаго рода» сдѣлалъ именно такое утвержденіе въ отношеніи къ религіи. То же самое въ отношеніи къ политикѣ утверждаетъ Кантъ въ своей философіи права и проектѣ вѣчнаго мира. Противъ Лессинга возсталъ Мендельсонъ и въ своемъ «Іерусалимѣ» оспоривалъ развитіе человѣчества. Развивается, идетъ впередъ *не* цѣлое, не родъ, а недѣлимое. Такимъ образомъ Кантъ съ своею теоріею становится въ противоположность къ Гарве, Гоббесу и Мендельсону, которымъ онъ приписываетъ роль практиковъ въ отношеніи морали, государственнаго права и всемірной исторіи: они судятъ какъ дѣловой человѣкъ, какъ государственный человѣкъ, какъ космополитъ.

4) непрактическая теорія въ морали. гарве.

Чтобы опровергнуть эти возраженія, которыя суть ни что иное, какъ варіаціи на извѣстную тему ходячей фразы, Кантъ поставляетъ себѣ задачею доказать практическое достоинство своей теоріи и подорвать мнимое значеніе въ практикѣ теоріи противоположной.

Если дѣйствительно, какъ думаетъ дѣловой человѣкъ, интересъ составляетъ главную пружину дѣятельности, то человѣкъ всегда будетъ слѣдовать своему интересу, то во всѣхъ случаяхъ, гдѣ

ничѣмъ не рискуя онъ можетъ получить выгоду, онъ станетъ дѣйствовать сообразно съ выгодой. Но всякій разъ какъ онъ изъ-за собственнаго блага нарушитъ обязанность, онъ почувствуетъ эту не правду: лучшее доказательство того, что обязанность не смотритъ на интересъ, что чистое, независящее отъ нашего блага понятіе обязанности живетъ нетолько въ головѣ, но и въ сердцѣ, слѣдовательно составляетъ не теоретическій призракъ, а проявляющійся въ каждомъ поступкѣ практическій мотивъ, который можно подчинить интересу, но никакъ не безъ ощущенія не правды. (*)

5) НЕПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОРІЯ ВЪ ПОЛИТИКѢ. ГОББЕСЪ И АХЕНВАЛЬ.

Еслибы государство дѣйствительно было основано на силѣ, какъ думаетъ Гоббесъ, то государственная власть была бы единственнымъ правомъ, подданные не имѣли бы никакихъ неотчуждаемыхъ и ненарушимыхъ правъ, правленіе было бы *деспотическимъ*. Еслибы дѣйствительно цѣлью государства было только благо подданныхъ, какъ хочетъ Ахенваль въ своемъ естественномъ правѣ, то отсюда выходило бы, что подданные имѣютъ право насильственно ниспровергать правительство, какъ скоро оно начинаетъ дѣйствовать несогласно съ ихъ благомъ,—вытекало бы, слѣдовательно, право подданныхъ на принужденіе правительства въ извѣстныхъ случаяхъ,— правомѣрность революціи. Итакъ, если вмѣсто права поставить цѣлью государства счастіе, то правительство должно быть патріархальнымъ, т. е. деспотическимъ, а подданные—самоправителями, т. е. революціонерами. Можно ли же назвать особенно практическою ту теорію государственнаго права, которая у Гоббеса позволяетъ верховной власти быть *деспотическою*, а у Ахенваля допускаетъ народъ быть *мятежникомъ*?

(*) Тамъ же. № I. Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. Bd. V. S. 369—82.

Но, возразятъ намъ, не нужно ли кантовскую теорію назвать непрактичною до невозможности и до полнѣйшаго противорѣчія, когда она, приписывая подданнымъ въ государствѣ неотчуждаемыя права, въ то же время не признаетъ за ними принудительныхъ правъ? Неужели можно сказать, что у меня есть право, если я не имѣю власти поддерживать его, защищать и въ случаѣ нужды защищать силою? Неужели подданные могутъ имѣть какія-нибудь дѣйствительныя права, когда прямо говорится, что верховная власть не можетъ сдѣлать несправедливости! Между тѣмъ это кажущееся противорѣчіе имѣетъ свое практическое разрѣшеніе. Подданные могутъ защищать свои права *безъ* употребленія силы. Если верховная власть дѣлаетъ что-либо несправедливое, то на это нельзя смотрѣть какъ на гражданское нарушеніе правъ; въ противномъ случаѣ она подлежала бы наказанію, что противорѣчитъ понятію верховной власти. Несправедливость съ этой стороны имѣетъ значеніе ошибки; должно быть дозволено указать и объяснить публичную ошибку. Такое право обсужденія состоитъ въ свободѣ мысли, не имѣющей никакого значенія безъ публичнаго сообщенія своихъ мыслей. Для защиты своихъ правъ подданные имѣютъ не силу меча, а «*свободу перьевъ*». Свобода мысли есть единственный палладіумъ народныхъ правъ; «ибо отказывать народу въ этой свободѣ значитъ нетолько лишать его всякаго притязанія на какое-нибудь право относительно верховнаго властителя (по Гоббесу), но и самого властителя, воля котораго можетъ давать повелѣнія гражданамъ только потому, что представляетъ собою совокупную волю всѣхъ,—лишать всякихъ свѣдѣній о томъ, что онъ могъ бы измѣнить, еслибы зналъ, и такимъ образомъ поставлять его въ противорѣчіе съ самимъ собою. Внушать же главѣ государства опасеніе, что собственное мышленіе и высказываніе своихъ мыслей можетъ возбудить безпокойства въ государствѣ, значитъ то же, что возбуждать въ немъ недовѣріе къ его собственной власти и даже ненависть къ его народу.» Слѣдовательно нетолько нельзя назвать теорію юридическаго государства непрактическою, но въ правильномъ своемъ смыслѣ она именно единственная практическая теорія, которая можетъ прочно держаться. О противоположныхъ же теоріяхъ,

которыя стоятъ то за деспотизмъ, то за революцію, можно со всею справедливостью сказать: «это ложно и въ теоріи и никуда не годится на практикѣ!» «Это такая несогласная сама съ собою *теорія* государственнаго права, съ которой не можетъ сойтись никакая практика.» (*)

6) Непрактическая теорія въ космополитикѣ. Мендельсонъ.

Теорія международнаго и космополитическаго права старается доказать, что человѣчество и въ космополитическомъ своемъ объемѣ способно принять форму общественной справедливости, что эта форма не можетъ быть никакою иною, какъ мирнымъ союзомъ свободныхъ народовъ, что человѣчество стремится къ этой цѣли путемъ медленнаго, но постояннаго прогресса. Такое представленіе космополитъ считаетъ пустою теоріею, не имѣющею никакого практическаго значенія. Въ противоположность философу онъ ссылается на міровой и человѣческій опытъ, который вовсе не показываетъ подобнаго прогресса всего человѣчества и потому заставляетъ отвергнуть конечную цѣль, предназначенную будто бы для человѣчества. Конечная цѣль и развитіе человѣчества столь тѣсно связаны между собою, что тотъ, кто отвергаетъ одно изъ этихъ понятій, необходимо долженъ отвергнуть и другое. Опытъ научаетъ, что въ отношеніи къ своей моральности человѣчество не идетъ впередъ, а движется подобно маятнику, колеблясь туда и сюда, дѣлаетъ нѣсколько шаговъ впередъ только затѣмъ, чтобы опять поворотить назадъ, и что въ цѣломъ остается все-таки на одной и той же степени нравственности.

Прежде всего замѣтимъ, что эта созданная мнимымъ міровымъ опытомъ теорія опирается на весьма сомнительномъ аргументѣ. Правда, что опытъ ничего не говоритъ о прогрессѣ цѣлаго, но

(*) Тамъ же. II. Von dem Verhältn. der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. S. 382—402.

точно такъ же онъ не можетъ утверждать и противнаго, потому что вообще ничего не знаетъ о *цѣломъ*. Еслибы онъ былъ справедливъ съ своею теоріею, то исторія была бы словомъ безъ содержанія и человѣчество представляло бы совершенно нестоющее вниманія и скучное зрѣлище. «Посмотрѣть нѣкоторое время на эту трагедію можетъ быть весьма трогательно и поучительно, но все-таки наконецъ нужно опустить занавѣсъ. Ибо наконецъ трагедія эта становится *фарсомъ*, утомительнымъ если не для актеровъ, такъ какъ они дураки, то по крайней мѣрѣ для зрителя, которому достаточно видѣть одинъ или два акта, чтобы вполнѣ убѣдиться въ томъ, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса представляетъ собою вѣчно одно и то же.»

Никто не станетъ оспоривать, что человѣчество идетъ впередъ въ отношеніи *культуры*. Если, слѣдовательно, вообще существуетъ прогрессъ въ цѣломъ, то нужно бы было доказать, что только *одна моральность* составляетъ исключеніе изъ этого. Напротивъ безспорно признаваемый всѣми прогрессъ культуры благопріятствуетъ тому предположенію, что въ человѣчествѣ имѣетъ мѣсто и нравственное развитіе, которое иногда *перерывается*, но никогда не *обрывается*, и въ цѣломъ постоянно идетъ впередъ. При этомъ нравственномъ развитіи политическія формы человѣчества, государственныя и международныя необходимо должны развиваться, все болѣе и болѣе соотвѣтствуя разумной цѣли. Ибо чѣмъ было бы нравственное развитіе, еслибы оно не проникало собою нравственный міръ, т. е. сферу права?

Нужно прибавить къ этому, что эта теорія, имѣя на своей сторонѣ разумъ и аналогію опыта, подкрѣпляется еще основаніями самой природы. Что съ одной стороны предписываетъ нравственный разумъ, къ тому, съ другой, понуждаетъ природа. Именно нужда заставляетъ людей соединяться въ государство, нужда заставляетъ государства принимать форму согласную съ юридическими законами и вступать между собою въ космополитическія и международныя сношенія. Противоположная же теорія, величающая себя практическою, имѣетъ противъ себя разумъ, не за себя аналогію опыта и сверхъ того противорѣчитъ закону

природы. Такимъ образомъ споръ свой съ ходячей фразой Кантъ можетъ со всею справедливостью заключить такими словами: «слѣдовательно и въ космополитическомъ отношеніи остается вѣрнымъ положеніе: *что по разумнымъ основаніямъ справедливо въ теоріи, то справедливо и для практики.*» (*)

II. *Мораль и политика.*

Въ чисто моральной области еще всего легче дается просторъ теоріи. Моралисты могутъ порицать людей и пытаться исправить ихъ, и если исправлять имъ не удается, то по крайней мѣрѣ они удерживаютъ за собою право порицанія. Но всего менѣе признается значеніе теоріи въ *политикѣ*. Здѣсь господствуютъ исключительно интересы, а не идеи. Политика, дѣйствующая по идеямъ, есть не политика, а *мораль*. Дѣйствительная и практическая политика управляется единственно существующими интересами. Это единственные факторы, которые принимаетъ въ разсчетъ реальная политика и всегда принимала, какъ скоро она была успѣшною, т. е. практическою. Общая противоположность между теоріею и практикою переходитъ здѣсь въ противоположность между *моралью* и *политикою*, и въ этой-то именно формѣ Кантъ трактовалъ о ней въ прибавленіи къ сочиненію о вѣчномъ мирѣ. (**)

1) честность и благоразуміе.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ политикѣ должны имѣть значеніе интересы, именно интересы гражданъ въ государствѣ, интересы государствъ въ жизни народовъ. Они имѣютъ первѣйшее и сильнѣйшее значеніе, нежели принципы. Даже самый строгій моралистъ долженъ признать эту силу. Самъ Кантъ въ дѣлѣ осуществленія нравственныхъ цѣлей разума придаетъ весьма много вѣса силѣ интересовъ, невольно вступающихъ въ служеніе идеямъ. Нужда, слѣдовательно интересъ участвуетъ въ основаніи государства, заставляетъ гражданское устройство принять формы свободы и права и побуждаетъ народы устроить свои отношенія правомѣрнымъ и мирнымъ образомъ. Изгонять силу интересовъ изъ политической жизни было бы противно какъ разуму, такъ и цѣли. Вопросъ можетъ состоять только въ томъ, могутъ ли интересы быть противопоставляемы нравственнымъ принципамъ? Политика для осуществленія своихъ интересовъ требуетъ *благоразумія.* Мораль во имя своихъ принциповъ требуетъ прежде всего *честности*. Лозунгъ политики таковъ: «будьте мудры какъ змѣи!» Лозунгъ морали таковъ: «будьте незлобивы какъ голуби!» Если оба эти предписанія соединить въ *одно*: «будьте мудры какъ змѣи и незлобивы какъ голуби!» тогда политическій образъ мыслей былъ бы соединенъ съ моральнымъ. Кто ставитъ мораль выше политическаго благоразумія и на послѣднее не обращаетъ никакого вниманія, тотъ судитъ такъ: «честность лучше всякой политики!» Кто же соединяетъ политику съ моралью, опредѣляя и направляя первую по масштабу послѣдней, тотъ судитъ такъ: «честность есть наилучшая политика!» Въ послѣднемъ случаѣ изъ политическихъ интересовъ не будетъ дѣлаться ничего такого, что безусловно запрещается принципами морали. Здѣсь мораль явится непоколебимымъ богомъ границъ, не уступающимъ въ силѣ самому Юпитеру.

2) государственное искусство политической морали.

Отношеніе между моралью и политикою можетъ быть опредѣлено двоякимъ образомъ. Все зависитъ отъ того, какой изъ двухъ факторовъ принять за опредѣляющій, нравственность или государственную мудрость. Политика или зависитъ отъ морали,

(*) Тамъ же. III. Vom Verh. der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. S. 403—10. S. 405.

(**) Zum ewigen Frieden 1795. Anhang I. Ueber die *Misshelligkeit* zwischen der Moral und Politik in der Absicht auf den ew. Frieden. II. Von der *Einhelligkeit* der Politik mit der Moral nach dem transsc. Begriff des öffentlichen Rechts.

или поставляетъ ее въ зависимость отъ себя. Въ первомъ слу-
чаѣ политика бываетъ моральною, во второмъ мораль — полити-
ческою. Такимъ образомъ Кантъ различаетъ *моральныхъ поли-*
тиковъ и *политическихъ моралистовъ*. Въ образѣ мыслей пер-
выхъ мораль и политика соединяются; противъ образа мыслей
послѣднихъ мораль должна заявить свое противорѣчіе, потому что,
будучи поставлена въ зависимость отъ политическихъ интере-
совъ, сдѣлавшись слугою политическаго эгоизма, она перестаетъ
быть моралью. Политическіе моралисты противополагаютъ мора-
ли политику; они поставляютъ единственнымъ руководствомъ для
себя политику, считаютъ ее практичнѣе честности и даже при-
знаютъ за единственное практическое правило. Задача ихъ есть
созданіе и увеличеніе политическаго *могущества*; это единствен-
ная цѣль, которую они имѣютъ предъ глазами. Все, что служитъ
для этой цѣли, пригодныя или практическія средства составляютъ
предметъ ихъ разсчетовъ, единственное дѣло, о которомъ они
заботятся. Имъ нѣтъ никакого дѣла до того, что эта цѣль и эти
средства нарушаютъ можетъ-быть чужія права, уничтожаютъ
самую справедливость. Лишь бы только цѣль была выгодна и
средства пригодны! Вся задача ихъ есть задача политики, такъ
сказать *проблема политическаго искусства*. Чѣмъ успѣшнѣе и
ловчѣе разрѣшена эта проблема, тѣмъ лучше была политика.
Употребленіе несправедливыхъ средствъ не возбуждаетъ при этомъ
ни малѣйшаго зазрѣнія. Благоразуміе требуетъ только, чтобы
несправедливость не прямо бросалась въ глаза, чтобы она была
замаскирована и гдѣ возможно приняла даже видъ справедли-
вости. Чѣмъ ловчѣе несправедливость совершается подъ видомъ
справедливости, тѣмъ лучше и искуснѣе политика. Политическое
значеніе и сила на первомъ планѣ, а все остальное—дѣло второ-
степенное. Прежде всего нужно достигнуть цѣли, выиграть игру.
Когда дѣло выиграно, тогда раскрасьте его, представьте неспра-
ведливый образъ дѣйствій справедливымъ, необходимымъ. Если
достойное презрѣнія дѣло нельзя уже и извинить или оправдать,
то утверждайте, что не вы совершили его, что вы невинны, а
виновны во всемъ другіе. Конечно такая нарушающая право по-
литика не можетъ не нажить себѣ враговъ. Несправедливый пра-

витель возбуждаетъ противъ себя партіи внутри государства; го-
сударство, нарушающее права другихъ народовъ, приводитъ че-
резъ это другія государства во враждебное къ себѣ настроеніе.
Если эти партіи, эти государства *соединяются* противъ насилія,
противъ несправедливой силы, то онѣ легко могутъ стать опас-
ными. Поэтому главная задача будетъ состоять въ томъ, чтобы
раздѣлить противниковъ и потомъ одолѣть ихъ порознь. Каждая
удачно разрѣшенная задача подобной политики есть политическая
хитрость, въ трудныхъ обстоятельствахъ — образецъ политиче-
скаго искусства, возбуждающій удивленіе политическихъ мора-
листовъ. Главныя правила политической морали можно выразить
вкратцѣ въ слѣдующихъ трехъ формулахъ: fac et excusa; si
fecisti nega; divide et impera! (*)

3) Государственная мудрость моральной политики. Публичность какъ практическая повѣрка.

Напротивъ моральная политика не изгоняетъ политическаго
благоразумія, а только обусловливаетъ его справедливостью. Цѣль
ея есть соединеніе силы съ справедливостью, власти съ правомъ.
Она есть *государственная мудрость*, отличающаяся отъ госу-
дарственнаго благоразумія не тѣмъ, что она неискуснѣе въ
выборѣ средствъ, а тѣмъ, что поступаетъ въ этомъ выборѣ кри-
тически, потому что понимаетъ свою цѣль съ нравственной точки
зрѣнія. Здѣсь является согласіе между моралью и политикою.
Есть одинъ признакъ, по которому можно судить, соотвѣтствуетъ
ли политическая цѣль морали или нѣтъ. Если она *не* нарушаетъ
общественной справедливости, то не противна и морали. Что не
нарушаетъ общественной справедливости, то нѣтъ надобности
держать въ тайнѣ, то можно высказать предъ цѣлымъ свѣтомъ.
Такимъ образомъ *публичность* составляетъ признакъ согласія
между политикою и моралью. Что (нетолько не нарушаетъ, а

(*) Тамъ же. Anhg. I. Bd. V. S. 446—59. S. 451—2.

еще) *содѣйствуетъ* общественной справедливости, то должно быть высказано открыто, то нетолько способно къ публичности, а даже требуетъ ея. Здѣсь политическое требованіе совпадаетъ съ моральнымъ.

Этотъ признакъ публичности выдерживаетъ повѣрку. Конечно тайны политической морали извѣстны всему свѣту, да и понять ихъ не трудно. Но политикъ, дѣйствующій въ смыслѣ приведенныхъ нами правилъ, будетъ конечно остерегаться говорить объ этомъ гласно. Напротивъ онъ употребитъ всѣ средства, чтобы выставить себя въ противоположномъ свѣтѣ. Онъ станетъ тщательно скрывать свой настоящій образъ мыслей. Деспотизмъ нуждается въ *скрытности*, — лучшее доказательство того, что онъ не соблюдаетъ справедливости. Точно также мнимое право на революцію никогда не выскажется публично; оно тщательно будетъ избѣгать публичности, чтò и доказываетъ, какъ мало оно согласуется съ общественною справедливостью. Если политика, вопреки всякой честности, побуждаетъ разрывать заключенные договоры, то она никогда не захочетъ высказать публично этого правила, потому что въ противномъ случаѣ былъ бы потерянъ всякій общественный кредитъ, въ которомъ нуждается и политика интересовъ. Положимъ, напримѣръ, что большое государство, въ видахъ расширенія могущества, находитъ выгоднымъ для себя увеличиться на счетъ маленькихъ государствъ и при благопріятномъ случаѣ поглотить ихъ: оно поступило бы весьма нецѣлесообразно, еслибы высказало свое намѣреніе прежде самаго дѣла; намѣреніе это, такъ какъ оно по самой природѣ несправедливо, *не* допускаетъ публичности.

Возьмемъ, какъ противоположный случай, намѣреніе, которое благопріятствуетъ общественной справедливости, какъ напримѣръ идею народной федераціи съ цѣлью вѣчнаго мира. Такое требованіе, какъ мы знаемъ уже, *нуждается* въ публичности, общественная свобода мысли относится къ его условіямъ, общественное убѣжденіе въ необходимости этой идеи составляетъ одно изъ средствъ ея осуществленія. Если, слѣдовательно, публичность признать критеріемъ моральной цѣны политическихъ требованій, то въ кантовскихъ идеяхъ права, въ особенности въ теоріи вѣчнаго

мира, согласіе между моралью и политикою будетъ строго соблюдено. (*)

III. *Естественная исторія человѣчества.*

Возраженія противъ практическаго значенія нравственныхъ цѣлей разума устранены. Цѣли эти *должны* быть выполнены и онѣ способны къ выполненію. Осуществленіе ихъ состоитъ въ томъ, что человѣчество развиваетъ свои моральныя способности. Развитіе это составляетъ *исторію человѣческой свободы*,—всемірную исторію, какъ совокупность того, чтò человѣчество сдѣлало само изъ себя въ послѣдовательномъ рядѣ событій.

Между тѣмъ развитіе свободы предполагаетъ естественное состояніе человѣчества. Состояніе это никакъ не есть первое и первоначальное состояніе, въ которомъ родъ человѣческій выступилъ на сцену земли. Напротивъ, это предполагаемое естественное состояніе человѣчества есть уже *производное* (gewordener), возникновеніе котораго требуетъ объясненій, которое должно быть выведено изъ естественныхъ условій. Естественное возникновеніе есть такъ же *исторія*. Естественная исторія человѣчества есть такъ же развитіе: развитіе природныхъ его способностей подобно тому, какъ въ исторіи свободы развиваются моральныя способности.

Естественную исторію нужно отличать *отъ описанія природы*. Объектъ послѣдняго есть данное явленіе природы съ его свойствами и признаками. Но какъ скоро предлагается вопросъ: какимъ образомъ возникло такое опредѣленное явленіе природы, то на этотъ вопросъ отвѣчаетъ или старается отвѣтить *естественная исторія*. Объектомъ ея служитъ возникновеніе или генезисъ даннаго явленія природы. Такъ въ одномъ изъ самыхъ раннихъ своихъ сочиненій Кантъ брался за «естественную исторію неба»; онъ задавалъ здѣсь себѣ вопросъ: какимъ образомъ

(*) Тамъ же. Anhg. II. S. 459—66. S. 465.

возникло то устройство механической вселенной, которое объяснили Коперникъ, Галилей, Кеплеръ, Ньютонъ? Какъ съ точки зрѣнія естествовѣдѣнія можно понимать самое это возникновеніе? Онъ хотѣлъ объяснить его чисто-механически, какъ механическую эволюцію. Но уже въ то время онъ полагалъ многознаменательную границу механическому способу объясненія. Не все въ природѣ можетъ быть объяснено этимъ путемъ. Живыя тѣла въ природѣ организованы такъ цѣлесообразно, что невозможно объяснить *эти* явленія безъ цѣлесообразно дѣйствующихъ причинъ. Слѣдовательно при объясненіи природы должно имѣть мѣсто и понятіе цѣли, но только руководимое и ограничиваемое опытомъ; къ объясненію организмовъ въ природѣ нужно приложить *телеологическіе принципы*.

Только въ живыхъ тѣлахъ находятся способные къ развитію зародыши, естественные задатки, стремящіеся раскрыться или развиться. Поэтому только въ этой области можетъ быть рѣчь о развитіи или естественной исторіи въ тѣсномъ смыслѣ. А гдѣ развиваются способности, тамъ существуетъ и цѣль, намѣреніе природы, къ которому направляются организація и развитіе. Итакъ исторія человѣчества, такъ какъ она не можетъ быть объяснена механически, требуетъ для своего объясненія *понятія цѣли*. Уже по поводу моральныхъ цѣлей міра Кантъ неоднократно ссылался на человѣческія естественныя цѣли, которыя независимо отъ воли человѣка направляютъ его къ той же цѣли, какую предписываетъ нравственный разумъ. Слѣдовательно и здѣсь естественное понятіе цѣли дало ему важное, подкрѣпляющее его теорію свидѣтельство. (*)

1) Человѣческія расы.

Естественная исторія человѣчества содержитъ въ себѣ такую *задачу*, для разрѣшенія которой по мнѣнію нашего философа по-

(*) Ср. выше. т. IV. кн. II. гл. VI. №. VIII. 6 Стр. 226 и слѣд.

ложительно необходима теорія развитія и естественное понятіе цѣли. Историческое человѣчество мы находимъ раздѣленнымъ на народы, семейства народовъ, расы,—различія, не созданныя произволомъ, а произведенныя человѣческою природою изъ себя самой, установившіяся совершенно непроизвольно. Какимъ путемъ явились они? Какъ произошли эти различія? Между тѣмъ какъ всѣ прочія различія измѣнчивы, переходятъ одно въ другое и со временемъ изчезаютъ, различія *расъ человѣческихъ* являются столь прочными, неподвижными и исключительными, что раздѣляютъ все человѣчество на нѣсколько видовъ и повидимому уничтожаютъ реальное единство рода. Если же разница расъ колеблетъ или уничтожаетъ реальное единство человѣческаго рода, то какъ возможно будетъ послѣ того единство нравственнаго развитія,—всеобщій прогрессъ,—исторія, какъ развитіе человѣческой свободы? Отсюда видно, что задача различій расъ, на ряду съ естественно-историческимъ, имѣетъ и *моральный* интересъ. Спрашивается, дѣйствительно ли всѣ обитатели земли составляютъ *одинъ* родъ, могутъ ли они всѣ въ совокупности имѣть часть (хотя *не одинаковую*, но каждый свою) въ общемъ развитіи, — существуетъ ли *всемірная исторія* въ истинномъ смыслѣ слова, или нѣтъ? Если мы предположимъ, что расы представляютъ собою дѣйствительно раздѣльныя видовыя различія, то ничто не препятствуетъ богаче одаренной расѣ признать за собою монополію человѣческаго достоинства, смотрѣть на людей, принадлежащихъ къ другимъ менѣе щедро одареннымъ расамъ, какъ на подчиненныя творенія, которыя подлежатъ вещному праву и которыхъ имѣть во владѣніи, дѣлать невольниками и трактовать какъ животныхъ должно быть даже юридически дозволено. Такимъ образомъ теорія расъ рядомъ съ естественно-научнымъ значеніемъ имѣетъ весьма важное моральное значеніе.

Очевидно этотъ двоякій или тройкій интересъ побудилъ Канта изслѣдовать различіе расъ и опредѣлить понятіе этого различія. Онъ разбиралъ этотъ вопросъ въ двухъ различныхъ сочиненіяхъ, отстоящихъ одно отъ другаго на десять лѣтъ. Оба сочинненія относятся къ критическому періоду; первое явилось прежде «Критики чистаго разума», второе — послѣ «Пролегоменовъ», въ то

время, когда Кантъ писалъ свои историко-философскія статьи. Первое сочиненіе,—единственное, изданное Кантомъ въ промежутокъ отъ пробной диссертаціи до «Критики чистаго разума» въ 1775 г.,—трактовало «*О различныхъ расахъ людей*». Десять лѣтъ спустя онъ, въ чрезвычайно строгой и краткой формѣ, далъ свое «*Опредѣленіе понятія человѣческой расы*». Въ своей теоріи онъ воспользовался телеологическими понятіями и изъ естественныхъ цѣлей человѣчества пытался объяснить различіе расъ. Противъ такого способа объясненія возсталъ Георгъ Форстеръ, знаменитый путешественникъ и естествоиспытатель. Въ «Нѣмецкомъ Меркуріѣ» 1786 года онъ оспоривалъ научное значеніе кантовскаго начала объясненія. Кантъ отвѣчалъ въ томъ же журналѣ чрезъ два года. Чтобы защитить и оправдать себя, онъ написалъ трактатъ «*Объ употребленіи телеологическихъ принциповъ въ философіи*», гдѣ въ третій разъ предпринялъ изслѣдованіе о различіяхъ расъ. (*)

2) Опредѣленіе различія расъ.

Прежде объясненія различія расъ, намъ нужно предварительно знать, *что оно такое, въ чемъ вообще состоитъ различіе расъ?* Только тогда, когда будетъ установленъ этотъ пунктъ, мы можемъ съ нѣкоторою достовѣрностью поискать удовлетворительныхъ основаній объясненія и съ полною увѣренностью отвергнуть неудовлетворительныя.

Ни одинъ человѣческій индивидуумъ не бываетъ вполнѣ похожъ на другой. Каждый имѣетъ свои особенности, ему единственно принадлежащія, вмѣстѣ съ нимъ возникающія и исчезающія. Подобныя различія единственны въ своемъ родѣ, они единичны и весьма малы по объему. Но есть различія, которыя обнимаютъ

(*) Von den verschiedenen Racen der Menschen. Kgsb. 1775.—Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Berl. Monat Sschrift. Nov. 1785.—Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. Deutscher Merk. Jan. und Febr. 1788.—Ges. Ausgb. Bd. X. № III. IV. V.

бо́льшую сферу людей, переходятъ посредствомъ рожденія и, въ случаѣ постояннаго сохраненія въ длинномъ рядѣ рожденій, должны быть названы *наслѣдственными* и *классическими* различіями.

Такія посредствомъ рожденія передаваемыя различія суть *родственное сходство.* Вся важность здѣсь въ томъ, постоянно ли существуетъ сходство, непремѣнно ли передаются наслѣдственныя различія, неизмѣнно ли они сохраняются, или же при измѣненіи обстоятельствъ рожденія они теряютъ свою наслѣдственность. Условія рожденія бываютъ частью внѣшнія, частью внутреннія. Между внѣшними всего важнѣе свойство страны и климатическія отношенія. Внутреннія условія заключаются въ особенностяхъ рождающей четы. Слѣдовательно здѣсь вопросъ въ томъ, при всѣхъ ли условіяхъ классическія различія передаются по наслѣдству, или же они уничтожаются съ измѣненіемъ условій. И здѣсь спрашивается, что́ уничтожаетъ эти различія, перемѣщеніе ли на другую почву, или измѣненіе обстоятельствъ рожденія. Предположимъ случай, что въ рождающей парѣ соединяются *разнородныя* классическія различія, то различія эти будутъ наслѣдственны *только* въ томъ случаѣ, когда въ родившемся существуетъ сходство съ *обѣими* рождающими сторонами, или когда различія наслѣдуются *на половину.*

Различія, которыя не передаются на половину и не сохраняются при перенесеніи на другую почву, вообще *не* наслѣдственны. Различія, сохраняющіяся при перемѣнѣ мѣста, но не передающіяся на половину, а напротивъ уничтожающіяся при измѣненіи обстоятельствъ рожденія, суть *разновидности.* Различія, передающіяся на половину, но не сохраняющіяся при перемѣнѣ мѣста, а напротивъ постепенно сглаживающіяся при измѣненіи климатическихъ условій, составляютъ то, что называется особенною *человѣческою породою.* Въ обоихъ этихъ случаяхъ наслѣдственное различіе не бываетъ неизмѣнно и неизгладимо. Извѣстныя народности суть разновидности, извѣстныя семейныя особенности суть различія, характеризующія особенную человѣческую породу.

Представимъ себѣ теперь остальной случай: что различія не-

измѣнно наслѣдуются, что родственное сходство сохраняется при всякой перемѣнѣ мѣста, передается на половину при измѣненіи обстоятельствъ рожденія; въ этомъ случаѣ мы будемъ имѣть то классическое различіе, которое обозначается словомъ *раса*. Кратко сказать, раса есть *непремѣнно наслѣдственное классическое различіе людей*. Опредѣленіе это точно и полно. Сужденіе можно перевернуть: если различіе наслѣдуется неизбѣжно, то это признакъ *расы*. Различныя расы рождаютъ дѣтей, на половину наслѣдующихъ особенности родителей, ублюдковъ, какъ напримѣръ мулаты, красные и желтые местицы, черные карaибы и т. д. Рожденіе ублюдковъ, и притомъ рожденіе постоянное, служитъ фактическимъ доказательствомъ смѣшенія *расъ*. Отсюда вмѣстѣ съ тѣмъ вытекаетъ возможность установить посредствомъ опытовъ различіе расъ, и слѣдовательно доказать его естественно-научнымъ образомъ. (*)

Такихъ различныхъ расъ Кантъ находитъ въ родѣ человѣческомъ четыре: бѣлая, желтая, черная и мѣднокрасная раса. Всѣ онѣ распредѣлены на землѣ по климатамъ, каждая замкнута въ себѣ самой и климатически отдѣлена отъ другой. Климатъ и раса находятся во взаимномъ соотвѣтствіи. Гдѣ же этого соотвѣтствія нѣтъ, тамъ несходство объясняется перемѣщеніемъ уже сложившихся расъ. (**)

3) Объясненіе различія расъ.

Но *какимъ образомъ* произошли расы? Это вопросъ *естественной исторіи*, между тѣмъ какъ изложеніе характеристическихъ ихъ различій есть дѣло *описанія природы*. На естественно-историческій вопросъ возможно отвѣтить двоякимъ образомъ. Или принимаютъ, что расы вовсе не произошли, а суть первоначальныя мѣстныя созданія, или же признаютъ общее происхожденіе ихъ и выводятъ ихъ изъ *одного* рода. Въ послѣднемъ объясненіи опять возможны два случая. Расы созданы или только внѣшними вліяніями, такъ что причины этихъ классическихъ различій суть чисто климатическія; или же онѣ произошли изъ внутреннихъ условій, изъ первоначальныхъ природныхъ задатковъ самого рода.

(*) Ueber die verschied. Racen. § 1. S. 25—8. Best. des Begr. einer Menschenrace. 1. 3—6.

(**) Ueber die versch. Racen d. M. § 2 und 3. geg. Ende. Best. des Begr. einer Menschenrace. § 2.

Извѣстно то основное правило науки, что не должно умножать безъ нужды принциповъ. Что можно объяснить изъ *одной* естественной причины, того не должно выводить изъ множества причинъ. Признавать различіе расъ за первоначальное, значитъ принимать для ихъ объясненія нѣсколько различныхъ причинъ, нѣсколько мѣстныхъ твореній. Въ этомъ случаѣ расы имѣли бы различные корни и представляли бы собою различные виды.

Противъ подобнаго предположенія говоритъ сама природа. Мы различаемъ номинальный родъ отъ естественнаго. Номинальный родъ, родовое понятіе, есть ни что иное, какъ сумма искусственно выдѣленныхъ признаковъ. На такихъ произвольно созданныхъ родовыхъ понятіяхъ основываются искусственныя системы природы. Естественный же реальный родъ есть *возможность рожденія*. Общее происхожденіе составляетъ естественное родство, и только на немъ основывается дѣйствительная система природы. Естественный родъ есть жизнеродная сила. Всѣ творенія, которыхъ смѣшеніе плодотворно, которыя могутъ плодиться между собой, принадлежатъ къ *одному* роду, имѣютъ слѣдовательно одно общее происхожденіе. Если судить на основаніи этого закона природы, то расы имѣютъ общее начало въ одномъ и томъ же первоначальномъ родѣ. Въ предѣлахъ одной и той же расы характеристическія различія наслѣдуются во всѣхъ рожденіяхъ, при всякой перемѣнѣ климата. Если смѣшиваются люди различныхъ расъ, то характеристическія различія наслѣдуются на половину, но такъ же постоянно. Рожденіе ублюдковъ служитъ фактическимъ доказательствомъ постояннаго и наслѣдственнаго различія расъ. Способность же рожденія при смѣшеніи различныхъ расъ представляетъ фактическое доказательство общаго ихъ

происхожденія, того именно, что расы не первоначальны, а произошли отъ *одного* рода. Слѣдовательно расы суть не отдѣльные человѣческіе роды, а развѣтвленіе *одного и того же* рода; это не виды, а разновидности.

Но если расы происходятъ изъ *одного* рода, то различія ихъ не могли быть произведены одними внѣшними причинами. Напротивъ первоначальный родъ долженъ былъ содержать въ себѣ естественную способность развить изъ себя при извѣстныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ различныя расы. Каждая способность дана *для чего-нибудь*; она есть намѣреніе, цѣль природы. Вотъ пунктъ, въ которомъ Кантъ находитъ себя вынужденнымъ, для объясненія расы, обратиться къ *телеологическимъ* принципамъ. Родъ человѣческій отъ природы одаренъ способностью развивать въ величайшемъ единствѣ величайшее разнообразіе, распространяться по всей землѣ и обитать во всѣхъ полосахъ земли. Для достиженія этой цѣли при различіи земныхъ климатовъ нѣтъ другаго естественнаго средства, кромѣ образованія расъ. Человѣческій родъ отъ природы имѣетъ способность ассимилироваться съ климатами, какъ бы *приспособляться* къ различнымъ поясамъ. Въ такомъ приспособленіи и состоитъ различіе расъ. Развитіе этой способности сообразуется съ климатомъ. Для возможности приспособленія къ климату именно необходима естественная способность. Соотвѣтствіе между расою и климатомъ, между частями свѣта и ихъ обитателями очевидно. На это соотвѣтствіе нельзя смотрѣть какъ на случайное, или произведенное механическими причинами, но нужно смотрѣть какъ на *предъобразованное* въ человѣческой силѣ дѣторожденія, какъ на природную способность, которая подъ вліяніемъ, производимымъ на силу дѣторожденія воздухомъ и солнцемъ, развивается въ различныя расы. Способность человѣчества ко всѣмъ климатамъ есть *цѣлесообразная причина его распаденія на расы*.

Климатическія различія, касающіяся воздуха и солнца, можно въ главныхъ чертахъ свести къ четыремъ противоположнымъ качествамъ. Одна противоположность существуетъ между сухимъ холодомъ и влажнымъ жаромъ, другая между влажнымъ холодомъ и сухимъ жаромъ. Человѣческая природа можетъ прина-

ровиться ко всѣмъ этимъ климатическимъ формамъ, но подъ вліяніемъ сухаго холода она разовьется совершенно иначе, нежели подъ вліяніемъ влажнаго жара. Иного рода устройство человѣка въ его цѣлесообразномъ соотвѣтствіи условіямъ холоднаго пояса, иного рода въ его соразмѣрности съ противоположнымъ климатомъ жаркаго пояса. Подъ вліяніемъ сухаго холода человѣческій организмъ для своего сохраненія нуждается въ большей теплотѣ крови, слѣдовательно въ болѣе быстромъ пульсѣ, въ болѣе короткомъ пути обращающейся крови, въ меньшемъ ростѣ; оконечности укорачиваются, чтобы быть ближе къ центру теплоты крови; является неправильное отношеніе между длиною ногъ и вышиною туловища; развитіе соковъ въ этомъ изсушающемъ климатѣ затруднено, ростъ волосъ задержанъ, выдающіяся части лица становятся плоскими, глаза должны посредствомъ вздутыхъ вѣкъ защищаться противъ стужи и посредствомъ прищуриванія противъ блеска. Такимъ образомъ является безволосый подбородокъ, приплюснутый носъ, тонкія губы, прищуренные глаза, плоское лицо, красновато-бурый цвѣтъ лица при черныхъ волосахъ, словомъ *калмыцкая форма лица*. Если характеристическія черты этой формы находятся и внѣ сѣвернаго пояса, напр. въ Азіи и въ Америкѣ, то это объясняется позднѣйшими переселеніями изъ сѣвернаго пояса въ южные климаты и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ доказательствомъ того, какъ мало перемѣна мѣста сглаживаетъ различіе расъ.

Подъ противоположнымъ вліяніемъ *влажнаго жара* образуется противоположная раса, контрастъ калмыцкаго устройства. Влажная и жаркая атмосфера благопріятствуетъ растительности человѣческаго тѣла; мясистыя части увеличиваются, есть надобность умѣрить сильныя испаренія и предотвратить вредныя всасыванія. Такъ происходитъ толстый вздернутый носъ, толстыя губы, маслянистая кожа, испареніе фосфорическихъ кислотъ и потому дурной запахъ, излишекъ желѣзистыхъ частицъ въ крови, чернота, просвѣчивающаяся чрезъ верхнюю кожицу, курчавые волосы на головѣ. Такова *раса негровъ*, вполнѣ соотвѣтствующая своей странѣ свѣта и своему климату.

Цѣлесообразность въ образованіи расъ по отношенію ихъ къ

климату ни на комъ не можетъ быть такъ ясно доказана какъ на *неграхъ*. Отсюда посредствомъ основательной аналогіи можно заключить о цѣлесообразности образованія расъ вообще. Если мы сравнимъ климатъ Сенегамбіи съ организаціею человѣческаго тѣла, то увидимъ, что въ той атмосферѣ кровь до такой степени переполнена *флогистономъ*, что для сохраненія жизни требуются средства, которыя удаляли бы флогистонъ изъ крови въ гораздо большей степени, нежели какъ это можетъ дѣлаться при нашей организаціи. Посредствомъ однихъ легкихъ не можетъ быть выдѣлено достаточное количество вреднаго вещества. Слѣдовательно *кожа* должна быть въ состояніи *дефлогистизировать* кровь. Для этой цѣли на концахъ артерій требуется такое скопленіе флогистона, что кровь подъ кожею необходимо переполняется этимъ веществомъ: вотъ причина, почему она кажется черною, между тѣмъ какъ внутри тѣла она имѣетъ достаточную красноту. (*)

Вообще нельзя назвать случайнымъ то, что различія расъ всего яснѣе выражаются въ *цвѣтѣ кожи*. Ибо важнѣйшее средство для предохраненія жизни въ извѣстной, климатически обусловленной атмосферѣ, есть выдѣленіе посредствомъ испаренія. А какъ органъ этого отдѣленія есть кожа, то въ этомъ органѣ всего яснѣе выступаетъ наружу различіе климатически обусловленнаго характера природы, служащаго основаніемъ раздѣленія расъ. (**)

4) Понятіе цѣли въ историческомъ объясненіи природы. Кантъ и Георгъ Форстеръ.

Итакъ кантовская теорія расъ сводится къ тому, что люди происходятъ только посредствомъ *рожденія*, ихъ расовыя различія только посредствомъ *развитія*, что человѣчество происходитъ отъ *одного рода*, самое возникновеніе котораго составляетъ вопросъ, выходящій изъ границъ естественно-научнаго объясненія и потому, въ этихъ границахъ, необходимо остающійся неразрѣшеннымъ. Теорію эту можно расширить и приложить ко всѣмъ органическимъ твореніямъ. Въ предѣлахъ своего рода органическія творенія возникаютъ посредствомъ рожденія, а ихъ специфическія различія посредствомъ развитія. Этимъ само собою открывается въ приложеніи къ органической природѣ поприще для телеологическаго объясненія.

(*) Versch. Racen. § 3. Best. d. Begr. § 6. S. 61 flgd.
(**) Тамъ же. § 2. S. 50.

Вотъ въ чемъ различіе между Кантомъ и Форстеромъ. Въ вопросѣ о расахъ Форстеръ признаетъ первоначальное родовое различіе, которое онъ ограничиваетъ противоположностью между бѣлымъ и негромъ. Онъ не признаетъ рожденія крайнею естественною причиною происхожденія человѣка, а полагаетъ, что человѣкъ происходитъ изъ плодотворнаго сочетанія внѣшнихъ причинъ природы. Теорія эта примѣняется ко всему органическому. Естественныя причины возникновенія организмовъ нужно искать и возможно найти въ неорганической природѣ. Кантъ защищаетъ generatio ab ovo, а Форстеръ generatio aequivoca. Телеологическому способу объясненія Форстеръ противополагаетъ физически-механическій, какъ единственный, соотвѣтствующій природѣ и опыту. Безъ всякаго рожденія отъ подобныхъ себѣ, растенія и животныя возникаютъ изъ плодороднаго ила. На этомъ основываются мѣстныя рожденія органическихъ родовъ: такъ негры суть мѣстное порожденіе Африки, всѣ прочія расы—мѣстное порожденіе Азіи; естественная цѣпь органическихъ существъ нисходитъ въ безконечной постепенности отъ человѣка къ киту, и такъ далѣе до мховъ и лишаевъ.

Противъ этого воззрѣнія, введеннаго въ моду въ особенности Боннетомъ, Кантъ не возражаетъ ничего, кромѣ того, что оно удаляется отъ руководства опыта и теряется въ безграничныхъ мечтахъ. Онъ опровергаетъ форстерову теорію не изъ моральныхъ или религіозныхъ, а только изъ *критическихъ* основаній. Вопервыхъ гипотеза эта недостаточна; она не объясняетъ того, что хочетъ объяснить. Далѣе, она невозможна, потому что ссылается на *основныя силы* природы, а между тѣмъ въ опытѣ нѣтъ

никакихъ основныхъ силъ. Такія силы не даны, а только могутъ быть отыскиваемы.

Но еслибы даже эта гипотеза была возможна, она не удовлетворительна. Она предполагаетъ причины, которыя вовсе не пропорціональны дѣйствіямъ. Если требующее объясненія дѣйствіе есть органическое тѣло, то нужно разобрать, что такое органическое тѣло фактически. Оно есть матерія, части которой связаны между собою *цѣлесообразно*. Это показываетъ опытъ и потому опытъ требуетъ для объясненія органическихъ тѣлъ такихъ причинъ, которыя въ состояніи цѣлесообразно связать части матеріи, т. е. *организующихъ причинъ*, которыя должны быть мыслимы какъ дѣйствующія по *цѣлямъ*. Но здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и предѣлъ опыта, ограничивающій употребленіе телеологическихъ причинъ для объясненія природы.

Невозможно объяснять органическія творенія такими причинами, которыя дѣйствуютъ не цѣлесообразно, исключаютъ всякую дѣятельность по цѣлямъ, слѣдовательно суть только *механическія* причины. На опытѣ цѣлесообразныя причины мы находимъ только въ себѣ самихъ, въ способностяхъ, создающихъ художественныя произведенія, въ разумѣ и волѣ человѣка. Здѣсь дѣйствующія по цѣлямъ причины суть вмѣстѣ сознательныя представленія; онѣ имѣютъ *умственную природу*. Дѣйствующія по цѣлямъ причины, которыя были бы *не* разумной природы, намъ *не* даны въ опытѣ. Мы не можемъ представлять дѣйствующую по цѣлямъ силу—слѣпою силою природы. Такъ же точно въ природѣ, какъ внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, намъ не даны *разумныя* причины.

Такимъ образомъ опытъ воспрещаетъ совершенно исключать изъ естественныхъ причинъ цѣлесообразную и организующую дѣятельность, изъ объясненія природы — телеологическія понятія. Онъ воспрещаетъ это относительно органической природы. Также точно опытъ воспрещаетъ исключать изъ дѣйствующихъ по цѣлямъ причинъ разумность, такъ какъ мы не знаемъ никакой иной дѣйствующей по цѣлямъ способности кромѣ разумной. Отсюда слѣдуетъ, что опытъ возбраняетъ намъ *опредѣлять основную силу или первую причину, изъ которой происходятъ живыя*

твари. Каждое опредѣленіе, сдѣланное здѣсь, будетъ въ отношеніи къ объясненію природы пустымъ *вымысломъ*. Если мы опредѣлимъ искомую основную силу только какъ механическую, неимѣющую никакихъ цѣлей, то не объяснится данное дѣйствіе. Если мы опредѣлимъ ее какъ дѣйствующую по слѣпымъ цѣлямъ, то она не будетъ объектомъ нашего опыта. Если наконецъ мы опредѣлимъ ее какъ разумную дѣятельность по цѣлямъ, то мы перейдемъ за предѣлы научнаго объясненія природы, и примемъ свободу, моральную природу,—все равно будетъ ли находиться разумное существо въ мірѣ или внѣ міра, — за основаніе объясненія природы физической. Такимъ образомъ противоположность между Кантомъ и Форстеромъ есть ни что иное какъ противоположность между критическимъ и догматическимъ взглядомъ. (*)

IV. *Исторія человѣческой свободы.*

1) Начало исторіи человѣчества.

Въ развитіи человѣческаго рода мы различаемъ естественную исторію и исторію свободы. Первая указываетъ назадъ на темный принципъ происхожденія человѣчества, на генезисъ его разнообразныхъ формъ; вторая указываетъ впередъ на цѣль, которую человѣчество осуществляетъ въ теченіе времени и къ осуществленію которой оно призвано своими моральными способностями.

Чтобы ясно представить себѣ развитіе, мы прежде всего должны обозначить его предѣлы: его исходную точку и конечную цѣль. Итакъ каково же *начало* и какова *цѣль* моральнаго развитія человѣчества? Въ отвѣтъ на эти два главные вопроса Кантъ выставилъ свое опредѣленіе «вѣроятнаго начала исторіи человѣчества» (**) и «идею всеобщей исторіи въ космополитическомъ смыслѣ.»

(*) Ueber den Gebrauch teleol. Princ. in der Philosophie. S. 67—94.
(**) Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. Berl. Monatsschrift. Jan. 1786. Ges. Ausgabe. Bd. IV. № V.

Въ исторіи человѣчества должна существовать такая точка, въ которой естественное развитіе переходитъ въ моральное, въ которой исторія свободы отдѣляется отъ исторіи природы, въ которой человѣкъ освобождается отъ силы природы, до тѣхъ поръ всецѣло господствовавшей надъ нимъ. Первый шагъ къ такому освобожденію есть *начало* исторіи человѣчества. Въ зависимости отъ природы, человѣкъ всецѣло слѣдуетъ своему *инстинкту*. Въ независимости отъ природы, онъ всецѣло слѣдуетъ *собственной волѣ*. Первый шагъ къ освобожденію заключается въ переходѣ человѣка отъ владычества инстинкта къ дѣятельности собственной воли. Пока господствуетъ инстинктъ, человѣкъ не имѣетъ никакихъ иныхъ потребностей, кромѣ тѣхъ, которыя ощущаетъ природа въ немъ и удовлетворяетъ природа внѣ его. Въ этомъ счастливомъ и безмятежномъ единствѣ съ природою физическое состояніе его есть *рай*, а нравственное — *невинность*. Состояніе свободы начинается съ той поры, когда человѣкъ выходитъ изъ этого естественнаго состоянія, оставляетъ рай и вмѣстѣ съ нимъ невинность. Онъ нарушаетъ свое естественное состояніе тѣмъ, что даетъ силу собственной волѣ, отрѣшается и отчуждается отъ даннаго извнѣ закона, отказываетъ въ повиновеніи этому, сдѣлавшемуся чуждымъ, закону. Первое проявленіе собственной внѣзаконной воли противозаконно, сравнительно съ состояніемъ невинности; оно представляетъ собою нравственное паденіе человѣка, начало *зла*. Свобода начинается отпаденіемъ, ея исходный пунктъ есть зло, за нею слѣдуютъ бѣдствія, являющіяся вмѣстѣ съ зломъ и отъ него происходящія.

Теперь пробуждаются въ человѣческой природѣ потребности и страсти, дремавшія подъ владычествомъ инстинкта. Теперь онъ хочетъ владычествовать надъ природою, покорить ее своей власти, подчинить ее, какъ прежде самъ подчинялся ей. Чтобы выполнить эту цѣль, онъ долженъ *трудиться*. Мѣсто беззаботнаго наслажденія природою занимаетъ *трудъ*, мѣсто безмятежнаго сожитія занимаетъ различіе исключающихъ другъ друга сферъ дѣятельности. Вмѣстѣ съ трудомъ возникаетъ *вражда*; охотникъ нападаетъ на пастуха, и тотъ и другой на земледѣльца. Потребность охраненія вынуждаетъ земледѣльцевъ соединиться въ постоянныхъ жилищахъ; возникаютъ селенія, которыя, болѣе и болѣе соединяясь и укрѣпляясь, становятся городами; осѣдлая жизнь отдѣляется отъ кочевой; являются искусства, общественная жизнь, прочная собственность, гражданское неравенство. Бывшая прежде дѣломъ природы, жизнь человѣка становится собственнымъ его дѣломъ, продуктомъ труда и изобрѣтательности, словомъ продуктомъ *образованія*.

Съ развитіемъ культуры расширяются и утончаются потребности и наслажденія, и потому умножаются страсти и пороки. Въ сравненіи съ этимъ естественное состояніе кажется несравненно проще, свободнѣе отъ бѣдствій, счастливѣе и потому лучше. Прогрессъ культуры всегда относится только къ цѣлому; родъ идетъ впередъ, между тѣмъ какъ отдѣльныя лица, испытывая противорѣчія между природою и образованіемъ, находясь подъ гнетомъ гражданскаго неравенства, обременены бываютъ моральными и физическими бѣдствіями.

Если разсматривать образованіе только съ точки зрѣнія счастія, если принимать недѣлимое и его благо за цѣль исторіи, то становится понятенъ Руссо съ его теоріями, съ его тоскою о минувшемъ раѣ и невинности человѣчества, съ его желаніемъ возвращенія къ естественному состоянію.

Но спрашивается: цѣль человѣчества не стоитъ ли выше блага отдѣльныхъ лицъ, масса бѣдствій не составляетъ ли необходимыхъ спутниковъ на пути къ этой цѣли, всѣ эти бѣдствія не служатъ ли условіями, содѣйствующими развитію цѣлаго? Но если такъ, то въ чемъ же состоитъ цѣль историческаго прогресса человѣчества?

Въ своемъ объясненіи расъ Кантъ пришелъ въ непредумышленное согласіе съ библейскимъ повѣствованіемъ, которое производитъ людей отъ *одной* пары. Описывая, въ своей теоріи начала человѣческой исторіи, переходъ отъ состоянія природы къ состоянію свободы, онъ употребляетъ библейское повѣствованіе о раѣ, о грѣхопаденіи, объ изгнаніи перваго человѣка изъ сада Божія и т. д., какъ лучшій символъ для нагляднаго выраженія своей философской идеи. Это не первый и не послѣдній примѣръ аллегорическаго толкованія этого библейскаго сказанія.

Очевидно, во всемъ изслѣдованіи, **Канта** всего болѣе привлекаетъ отношеніе между природою и образованіемъ, правильное его опредѣленіе, пониманіе *противорѣчій* природы и образованія и вмѣстѣ съ тѣмъ *необходимости* этихъ противорѣчій, ихъ *нравственной* необходимости. Онъ вполнѣ понимаетъ Руссо; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ безконечно выше его въ сужденіи о дѣлѣ. Ибо **Руссо** въ этихъ противорѣчіяхъ видитъ ни что иное, какъ ошибки человѣчества, и съ увлеченіемъ доказываетъ, что ихъ *не* должно быть. **Кантъ** относится къ **Руссо** такъ же какъ и **Шиллеръ**. Извѣстно, съ какою силою **Шиллеръ** поэтически увлеченъ былъ великою темою контраста между природою и образованіемъ, какъ онъ выходилъ изъ этого противорѣчія въ своемъ различеніи наивной и сантиментальной поэзіи. Согласно съ **Кантомъ** и **Шиллеръ** видитъ въ отдѣленіи земледѣльческаго быта отъ кочеваго первую великую побѣду въ борьбѣ образованія съ грубою природою, прочный и непоколебимый зачатокъ исторіи человѣческой свободы. Этотъ моментъ онъ поэтически олицетворилъ въ своемъ «*Элевзинскомъ праздникѣ*». (*)

2) Цѣль. Конечная цѣль исторіи.

Если историческія событія во всей ихъ совокупности имѣютъ какую-нибудь связь, то такою связью не можетъ быть ни что иное, какъ развитіе человѣческаго рода, раскрытіе *той* способности, въ силу которой человѣкъ освобождается отъ своего подчиненія природѣ и вступаетъ на путь самодѣятельнаго образованія. Это будетъ моральная способность свободы. Всемірная исторія, разсматриваемая въ цѣломъ ея составѣ, какъ закономѣрный порядокъ событій, не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ развитіемъ человѣческой свободы. «Всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы», такъ опредѣлялъ **Гегель** понятіе исторіи. Мысль эта явилась раньше **Гегеля**, она имѣетъ свои корни въ духѣ кантовской философіи.

(*) Ср. мое сочиненіе «Schiller als Philosoph». IX.

Но если всемірная исторія есть развитіе свободы, то этимъ въ тоже время опредѣляется цѣль, которая какъ планъ лежитъ въ основаніи всемірной исторической жизни. Въ такомъ случаѣ цѣлью жизни человѣчества будетъ развитая и осуществленная свобода, справедливость, исполняемая въ международной и космополитической сферѣ. Справедливое государственное устройство есть у **Канта** высшее понятіе разумнаго права, основа и условіе всѣхъ международныхъ юридическихъ порядковъ. Такое сообразное съ разумомъ государственное устройство еще не дано, но оно должно быть, должно осуществиться въ дѣйствительности, не путемъ насильственнаго переворота, а закономѣрнымъ путемъ постепеннаго развитія. Не революція, а *эволюція* есть сообразная съ разумомъ форма его генезиса. Сама всемірная исторія есть ни что иное какъ именно *эта* эволюція. Или вообще во всемірной исторіи нѣтъ никакой единой связи, и потому не существуетъ и философіи исторіи, или же если есть она, то философское созерцаніе исторіи не можетъ имѣть никакой руководящей нити, кромѣ этой теоріи эволюціи. Великимъ естествоиспытателямъ удалось объяснить механическое строеніе міра изъ высшихъ законовъ, раскрыть порядки естественнаго космоса. Порядки историческаго космоса еще не нашли своихъ **Кеплеровъ** и **Ньютоновъ**, которые были бы въ состояніи изъ *одной* основной мысли объяснить сложныя движенія всемірной исторіи. **Кантъ** ставитъ здѣсь себѣ задачею установить эту основную мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить проблему возможной философіи исторіи. Здѣсь онъ имѣетъ въ виду больше правильную постановку *проблемы*, нежели рѣшеніе ея. **Кантъ** обратился сюда прямо отъ критики чистаго разума, которая закончилась открытіемъ перспективы порядковъ нравственнаго міра. Систематическіе труды по части философіи природы и морали лежали еще предъ нимъ. Начала естествознанія уже съ точностью опредѣлены и измѣрены критикою разума; о возможности же философіи исторіи еще вовсе не было и рѣчи. Невольно, поэтому, у философа рождается вопросъ: что въ *исторіи* можетъ быть дознано и опредѣлено посредствомъ чистаго разума? Какой видъ приметъ исторія съ точки зрѣнія критической философіи?

Кантъ и извнѣ могъ получить вызовы объясниться относительно этого пункта. Первое *публичное* объясненіе онъ сдѣлалъ въ написанной въ видѣ програмы статьѣ: «*Идея всеобщей исторіи въ космополитическомъ смыслѣ*». Случайный поводъ къ этой статьѣ подало устное заявленіе мнѣній Канта, попавшее въ журнальную литературу. Готскія ученыя вѣдомости сдѣлали 11-го февраля 1784 года слѣдующую замѣтку: «Любимая идея г. проф. Канта та, что конечная цѣль человѣческаго рода есть достиженіе совершеннѣйшаго государственнаго устройства, и онъ желалъ бы, чтобы какой-нибудь философъ-историкъ взялъ на себя трудъ представить намъ исторію человѣчества съ этой точки зрѣнія и показать, насколько въ разныя времена люди приближались къ этой конечной цѣли или отдалялись отъ нея, и что̀ еще нужно сдѣлать для ея достиженія». (*) Касательно приведенной замѣтки Кантъ дѣлаетъ предъ началомъ своей статьи замѣчаніе, что свѣдѣніе это заимствовано безъ сомнѣнія изъ разговора его съ однимъ проѣзжавшимъ ученымъ и что оно вынуждаетъ его прибѣгнуть къ публичному объясненію, безъ котораго эта замѣтка не имѣла бы никакого яснаго смысла. (**)

Именно если историческая міровая цѣль есть развитіе первоначальной моральной способности, то цѣль исторіи заключается не въ недѣлимомъ, а въ *родѣ*, не въ благѣ отдѣльнаго лица, а въ *совершенствѣ цѣлаго*, то бѣдствія, постигающія отдѣльныхъ лицъ, не говорятъ ничего противъ историческаго прогресса. Цѣль исторіи не есть вмѣстѣ цѣль отдѣльныхъ лицъ. Напротивъ недѣлимыя дѣйствуютъ вообще безъ плана, слѣдуютъ своимъ своекорыстнымъ страстямъ, своимъ эгоистическимъ интересамъ. Надъ этимъ-то упорнымъ матеріяломъ и работаетъ всемірная исторія. Но именно эти жесткія, повидимому противодѣйствующія силы, этотъ общій *антагонизмъ* человѣческаго общества становятся въ историческомъ ходѣ вещей средствомъ для общей цѣли,

(*) Gothaische gelehrte Zeitungen. XI. Jahrgang. XII. Stück. Kurze Nachrichten. S. 95.

(**) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berl. Monats Schr. Nov. 1784. Ges. Ausgb. Bd. IV. № IV.

причиною закономѣрнаго порядка. Эгоизмъ рождаетъ раздоръ, воспламеняетъ желаніе обладанія и господства; начинается соперничество и вмѣстѣ съ множествомъ бѣдствій развиваетъ и всѣ способности человѣческой природы. Раскрытіе способностей, удовлетвореніе потребностей, раздѣленіе труда требуетъ свободы недѣлимаго и обезпеченнаго поприща для этой свободы: гражданскаго соединенія, въ предѣлахъ котораго развивались бы и соперничали антагонистическіе интересы людей. Нужда создаетъ государство. Только государство доставляетъ и обезпечиваетъ каждому возможно большую свободу. Оно охраняетъ ее посредствомъ внѣшнихъ законовъ, облеченныхъ высочайшею властью. Государство можетъ достигнуть своей цѣли только посредствомъ соединенія свободы съ закономѣрностью, т. е. посредствомъ справедливости въ ея совершеннѣйшей формѣ, справедливости, составляющей единственную прочную основу для соперничества человѣческихъ силъ, для прогресса образованія.

Если общественное соединеніе требуется и основывается первоначально эгоизмомъ и борьбою, то потомъ оно требуетъ формы справедливости. Изъ *патологическаго* соглашенія должно вытечь *моральное*, изъ вынужденнаго необходимостью государства — *разумное* государство. Таково стремленіе человѣческой природы, такова тайная цѣль ея развитія и исторіи, все яснѣе и яснѣе выступающая съ теченіемъ времени и съ прогрессомъ культуры и наконецъ превращающаяся въ сознательное и моральное намѣреніе самого человѣчества. «Итакъ спасибо природѣ за несогласіе, за производящую враждебное соперничество суетность, за неудовлетворяющіяся желанія обладанія или даже власти! Безъ этого всѣ превосходныя человѣческія способности навѣки остались бы безъ всякаго развитія. Человѣкъ хочетъ согласія; но природа лучше знаетъ, что̀ полезно для рода человѣческаго; она хочетъ несогласія.» (*) Антагонистическія склонности должны развиваться, не уничтожая и не нарушая другъ друга; это и дѣлается въ законѣ общественнаго соединенія; «такъ деревья въ лѣсу тѣмъ именно, что каждое хочетъ

(*) Тамъ же. *Vierter Satz*. Bd. IV. S. 297 flgd.

отнять у другаго солнце и воздухъ, заставляютъ другъ друга стремиться къ верху, и чрезъ это получаютъ прекрасный прямой ростъ, между тѣмъ какъ тѣ деревья, которыя, растя на свободѣ и отдѣльно отъ другихъ, простираютъ свои вѣтви какъ вздумается, бываютъ обыкновенно малорослы, косы и искривлены.» (*)

Государство есть сила. Сила государства находится въ *человѣческихъ* рукахъ. Вполнѣ справедливое государственное устройство предполагаетъ слѣдовательно въ самомъ человѣкѣ полную справедливость, а справедливость въ свою очередь предполагаетъ развитыя понятія, значительное количество знанія свѣта и людей, добрую волю, вообще такія условія, которыя составляютъ самый зрѣлый и поздній плодъ уже далеко подвинувшагося развитія. Вотъ почему осуществленіе въ дѣйствительности справедливаго государственнаго устройства составляетъ *самую трудную* изъ всѣхъ историческихъ задачъ. Разрѣшеніе этой задачи по самой природѣ ея можетъ совершиться не иначе, какъ *позднѣе всѣхъ другихъ*. Она составляетъ цѣль, къ которой человѣчество стремится постепенно приближаясь. (**)

Разрѣшеніе этой задачи находится въ зависимости еще отъ другаго условія. Даже самое совершенное государственное устройство будетъ проблематическимъ и невѣрнымъ, пока государства находятся въ естественномъ состояніи варварской свободы, пока антагонизмъ государствъ движется въ сферѣ, еще чуждой всякой правильности. Когда война раздѣляетъ государства и угрожаетъ имъ, *ни одно* изъ нихъ не можетъ быть безопаснымъ, такъ же какъ не можетъ быть безопасенъ отдѣльный человѣкъ въ состояніи ничѣмъ несвязанной свободы. Антагонизмъ государствъ благодѣтеленъ, потому что заставляетъ ихъ искать закономѣрнаго состоянія: *амфиктіоновскаго союза* народовъ, который избѣгалъ бы войны, охранялъ бы миръ, обезпечивалъ бы его отъ нарушенія и такимъ образомъ осуществлялъ бы справедливость въ космополитическомъ ея объемѣ.

(*) Тамъ же. *Fünfter Satz*. S. 299.
(**) Тамъ же. *Sechster Satz*.

Безъ утвержденія вѣчнаго мира историческая міровая цѣль невыполнима. Если невозможна справедливость въ космополитическомъ объемѣ, то сама всемірная исторія будетъ лишена цѣли и плана, цѣлесообразность будетъ существовать только въ отдѣльныхъ частяхъ, а не въ цѣломъ, порядокъ міра будетъ заключать въ себѣ то противорѣчіе, что онъ устроенъ цѣлесообразно въ своихъ частяхъ и лишенъ цѣли въ цѣломъ. Еслибы эта послѣдняя ступень, на которую намъ еще предстоитъ взойти, была недостижима, то Руссо былъ бы нестолько несправедливъ, предпочитая настоящему состоянію состояніе дикихъ. Пока господствуетъ эгоизмъ, ступень эта недостижима. Нужно стремиться къ этой цѣли ради человѣчества, изъ моральнаго настроенія, безъ котораго въ мірѣ нѣтъ ничего добраго. Можно быть въ высшей степени культивированнымъ и цивилизованнымъ, и между тѣмъ корнемъ внутренней жизни, при всей культурѣ, останется грубое себялюбіе; не будетъ *моральнаго* образованія. Въ этомъ-то состояніи культуры и цивилизаціи находится настоящій міръ. Ему недостаетъ нравственнаго хотѣнія. (*)

Убѣжденіе въ томъ, что въ человѣчествѣ водворится состояніе справедливости въ обширнѣйшемъ ея объемѣ, кажется *философскимъ хиліазмомъ*. Основательно ли это убѣжденіе? Или же этотъ хиліазмъ есть одна фантазія? Если онъ не иллюзія, то нужно показать, что, какъ ни далеки мы еще отъ цѣли, все-таки *приближаемся* къ ней. Нужно показать, что настоящее, какъ ни далеко отъ цѣли, все-таки сравнительно съ прошедшимъ подошло *ближе* къ ней. И дѣйствительно изъ пройденнаго человѣчествомъ историческаго пути можно по крайней мѣрѣ заключить, что оно *подвинулось* впередъ. Государства уже стремятся превзойти другъ друга въ образованности и силѣ; для гражданскаго благосостоянія оказывается необходимою свободная дѣятельность силъ; гнетущія оковы внѣшнія и внутреннія разрываются; бремя предразсудковъ устраняется: всемірная исторія вступила въ періодъ *просвѣщенія*, и нужно ожидать, что періодъ этотъ розовьетъ

(*) Тамъ же. *Siebenter Satz*.

моральное образованіе, распространитъ его и чрезъ то создастъ условіе, прямо ведущее къ нравственной міровой цѣли. (*)

Понимать и излагать съ этой точки зрѣнія пройденный человѣчествомъ историческій путь значитъ писать всемірную исторію *философскимъ* образомъ. Такое философское изложеніе исторіи возможно: оно будетъ изъ прошедшаго уяснять цѣль, приводить опытное доказательство ея возможности и чрезъ то содѣйствовать самому ея достиженію. Вотъ «идея», которую Кантъ предлагаетъ «для всеобщей исторіи въ космополитическомъ смыслѣ». (**) Вся программа заключается въ слѣдующихъ положеніяхъ: Всякая способность предназначена къ развитію. Человѣческія способности могутъ развиваться вполнѣ только въ родѣ, для чего необходимо полное раскрытіе всѣхъ человѣческихъ силъ, слѣдовательно ихъ антагонизмъ. Раскрытіе это возможно только тогда, когда оно безопасно. Безопасно оно бываетъ только въ государствѣ. Самое безопасное государство есть юридическое государство, справедливое устройство. Безопасность юридическаго государства обусловливается мирнымъ состояніемъ народовъ. Такъ какъ безопасность относится къ самосохраненію, то естественная цѣль исторіи есть водвореніе справедливости въ обширнѣйшемъ объемѣ. Но развитіе человѣческихъ способностей не инстинктивно, а разумно, самосознательно, самодѣятельно. Поэтому для достиженія міровой цѣли требуется моральное пониманіе и настроеніе. Этому пониманію содѣйствуетъ философское созерцаніе исторіи; оно основывается на истинномъ самопознаніи, первое условіе котораго есть просвѣщеніе. Здѣсь мы прямо встрѣчаемся съ вопросомъ, непосредственно слѣдующимъ у Канта за его программою исторіи философіи: *что такое просвѣщеніе?* (***)

3) Настоящій вѣкъ. Просвѣщеніе.

Фридрихъ Великій.

Въ задачу Канта не входило написать философію исторіи. Онъ хотѣлъ только опредѣлить понятіе и задачу ея съ точки

(*) Тамъ же. *Achter Satz.*
(**) Тамъ же. *Neunter Satz.*
(***) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berliner Monatsschr.

зрѣнія критической философіи. Изъ всего историческаго хода развитія человѣчества Кантъ избираетъ и съ особеннымъ стараніемъ изслѣдуетъ три точки, служащихъ вмѣстѣ для опредѣленія пути, по которому идетъ исторія: начало, цѣль и въ срединѣ между ними вѣкъ современный философу.

Вѣкъ этотъ избралъ какъ-бы своимъ девизомъ имя просвѣщенія. Со всякимъ словомъ нужно связывать нѣкоторое опредѣленное понятіе. Что же разумѣетъ критическій философъ подъ именемъ просвѣщенія? Такъ какъ противоположную сторону просвѣщенія составляетъ разумъ, ходящій во тьмѣ, принимающій все возможное на вѣру, безъ испытанія вѣрящій во все возможное, то Кантъ конечно самымъ рѣшительнымъ образомъ принялъ сторону просвѣщенія. Ибо цѣль, къ которой клонится вся его философія, есть точное и ясное *самопознаніе,* корень и основное условіе всякаго человѣческаго просвѣщенія. Этимъ мы еще не говоримъ, что Кантъ присоединился къ тѣмъ людямъ, которымъ тогда давали въ особенности имя «*просвѣтителей*». О просвѣщеніи существуетъ догматическое понятіе и понятіе критическое. Кантовское понятіе *ни въ какомъ* случаѣ не будетъ догматическимъ.

Разсматриваемое догматически, просвѣщеніе есть совокупность самодѣятельно пріобрѣтенныхъ взглядовъ, ставящихъ себя въ противоположность предразсудкамъ эпохи. Просвѣщать въ этомъ смыслѣ значитъ ни что иное какъ замѣнять предразсудки или то, что считается за предразсудки, разумными познаніями, ниспровергать ходячій и рутинный образъ мыслей новымъ, просвѣщеннымъ образомъ мысли. Тутъ являются взгляды, которые въ отличіе отъ другихъ называются *просвѣщенными.* Тутъ можно бываетъ просвѣщаться однимъ тѣмъ, что человѣкъ отказывается отъ своихъ прежнихъ взглядовъ и принимаетъ новые. Такимъ образомъ, напримѣръ, религіозные взгляды деистовъ были противопоставляемы православнымъ взглядамъ церковнаго ученія и народной религіи.

December 1784. Ges. Ausgb. Bd. I. № V. Cp. Idee zu allg. Gesch. u. s. f. Bd. IV. S. 306.

Если теперь народъ промѣняетъ вѣру въ церковь на вѣру во взгляды просвѣщенія, то дѣло послѣдняго будетъ сдѣлано и его задача рѣшена. Такой догматическій способъ просвѣщенія не дурно назвали «*просвѣтительствомъ*» вѣка. И вотъ къ этому просвѣтительству Кантъ *вовсе* не чувствуетъ симпатіи. Напротивъ онъ со всею силою нападаетъ на просвѣтительство, какъ на нѣчто противоположное истинному просвѣщенію.

Просвѣщеніе прежде всего не связано съ мнѣніемъ или теоріею. Оно состоитъ единственно въ способѣ, *какъ* доходить до своего мнѣнія. Если мнѣніе получается отъ другихъ и принимается безъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія, то, каково бы ни было оно, получающій всегда въ сущности не просвѣщенъ: онъ совершенно зависитъ отъ руководства чужаго разума, и потому въ этомъ смыслѣ деистъ стоитъ по своему образу мыслей не выше вѣрующаго въ церковь. Напротивъ если послѣдній *продумалъ* свою вѣру, то онъ стоитъ выше въ смыслѣ самаго просвѣщенія; если и тотъ и другой вѣрятъ только тому, чему учатъ другіе, и только потому, что учатъ другіе, то оба они стоятъ совершенно на одинаковой степени въ смыслѣ просвѣщенія. Просвѣщеніе есть ни что иное какъ *самостоятельное мышленіе*. Пусть одинъ пришелъ къ заблужденію посредствомъ собственнаго размышленія, а другой безъ участія собственной мысли воспринялъ чистую истину; кто изъ двухъ болѣе проникнутъ *духомъ* просвѣщенія? Человѣческое просвѣщеніе не можетъ исключать ошибокъ, оно всюду встрѣчается съ ошибками, но оно при всѣхъ обстоятельствахъ должно заключать собственное мышленіе. Но самодѣятельное мышленіе нужно образовать и воспитать. Гдѣ нѣтъ этого образованія, этого воспитанія, тамъ нѣтъ для просвѣщенія плодоносной почвы, тамъ оно не стоитъ на надлежащемъ мѣстѣ, тамъ оно представляетъ собою не истинное просвѣщеніе, а суетное, безуспѣшное и потому вредное просвѣтительство. Въ этомъ пунктѣ Кантъ думаетъ точно такъ же какъ думалъ Лессингъ, когда отвергалъ Іосифовскіе опыты надъ Австріею.

Если же настоящее просвѣщеніе состоитъ *въ самостоятельномъ мышленіи*, то оно вовсе не такъ легко и популярно, какъ полагаютъ обыкновенные просвѣтители. Только легкое популярно.

Самому думать трудно, потому что для этого требуются усилія и время. Нѣтъ ничего легче, какъ имѣть опекуна, который исправлялъ бы за насъ наши дѣла. Нѣтъ ничего спокойнѣе умственнаго несовершеннолѣтія. Любовь къ спокойствію есть *лѣность*, отвращеніе отъ труднаго есть *страхъ* или трусость. Просвѣщеніе требуетъ напряженія и мужества, оно требуетъ траты силъ, которой человѣческая природа, лѣнивая и трусливая, скорѣе избѣгаетъ, нежели ищетъ. Люди охотнѣе предоставляютъ другимъ мыслить и заботиться за себя, нежели сами думаютъ и исправляютъ свои дѣла, и такимъ образомъ въ собственной ихъ природѣ находится величайшій врагъ всякаго истиннаго просвѣщенія. Если надъ человѣческими умами тяготѣетъ иго предразсудковъ, то не нужно воображать, что оно поддерживается только внѣшнимъ насиліемъ и притѣсненіемъ, что люди страдаютъ отъ него; напротивъ, люди охотно переносятъ и не чувствуютъ этого ига, подъ которымъ такъ привольно ихъ естественной лѣности.

Съ другой стороны застарѣвшіе и вошедшіе въ плоть и кровь предразсудки нельзя сбросить *разомъ*, какъ изношенное платье. Собственное мышленіе, которое одно имѣетъ силу ихъ сбросить, созрѣваетъ медленно. Только созрѣвшее мышленіе способно къ истинному знанію и просвѣщенію. Только воспитаніе и образованіе можетъ служить основаніемъ просвѣщенія. Оно созрѣваетъ медленно, путемъ постепеннаго прогресса, спокойнаго развитія. Истинное просвѣщеніе совершается чрезъ *реформу*, а не чрезъ революцію, не чрезъ мгновенное измѣненіе умомъ, какъ желалось бы просвѣтителямъ.

Для утвержденія истиннаго просвѣщенія существуетъ только одинъ правильный путь. Путь будетъ ложный, если диктуютъ людямъ новыя мнѣнія, вводятъ новыя понятія, какъ будто по командѣ; если рѣшаются измѣнить систему въ области представленій, не обращая вниманія на воспріемлемость, на степень образованія и понятливость тѣхъ, кого вдругъ хотятъ поставить въ уровень съ вѣкомъ. Таковъ пріемъ такъ-называемаго просвѣщеннаго деспотизма. Какъ ни похвально намѣреніе, но результатомъ его никогда не бываетъ просвѣщеніе; метода все-таки

деспотическая. **Іосифъ II** — примѣръ такого просвѣщеннаго деспотизма.

Правильный путь состоитъ въ томъ, чтобы предоставлять свободу мнѣніямъ и взглядамъ, не причинять имъ никакого насилія и вводить условія, безъ которыхъ невозможно никакое просвѣщеніе: открывать путь свободному употребленію разума, самодѣятельному мышленію, не предписывая ему цѣли. Гдѣ государство признаетъ и допускаетъ право мыслить гласно, не навязывая умамъ опредѣленныхъ теорій, тамъ просвѣщеніе основано въ самомъ корнѣ. Нужно предоставить свободу разсуждать. «А между тѣмъ,» говоритъ **Кантъ**, «я слышу со всѣхъ сторонъ крики: *не разсуждайте*! Офицеръ говоритъ: не разсуждайте, а маршируйте! Финансистъ: не разсуждайте, а платите! Духовный: не разсуждайте, а вѣруйте! *Только одинъ на свѣтѣ господинъ говоритъ: разсуждайте сколько хотите и о чемъ хотите, но повинуйтесь!*» (*) Государство требуетъ пунктуальнаго исполненія закона, гражданскаго повиновенія. Если съ этою гражданскою обязанностью государство соединяетъ право свободы сужденія, то оно утверждаетъ просвѣщеніе въ истинномъ его смыслѣ. Примѣръ такого истиннаго просвѣщенія представляетъ Пруссія при **Фридрихѣ Великомъ**.

Свобода мысли составляетъ условіе просвѣщенія. Но свободы мысли нѣтъ тамъ, гдѣ не допускается сообщенія мыслей, гласнаго обмѣна идей. Вотъ почему свобода мыслей есть то же, что право человѣка дѣлать изъ своего разума *публичное* употребленіе. Обмѣнъ идей въ обширнѣйшемъ его объемѣ возможенъ только посредствомъ *свободы печати*. Гдѣ есть эта свобода, тамъ открытъ для просвѣщенія единственный, сообразный съ его природою источникъ; гдѣ же нѣтъ ея, тамъ источникъ этотъ закрытъ. Здѣсь просвѣщеніе не можетъ даже возникнуть, нетолько распространиться.

Свобода мысли, какъ общественное право, естественно имѣетъ свои границы. Вмѣстѣ съ этимъ правомъ существуютъ и общественные законы, требующіе пунктуальнаго и безусловнаго повиновенія. Въ этомъ повиновеніи свобода мысли имѣетъ свое ограниченіе. Безъ гражданскаго повиновенія невозможно *государство*, безъ общественнаго пользованія разумомъ невозможно *просвѣщеніе*. Оба эти права нужно соединить, такъ чтобы одно не нарушало другаго. Въ чемъ же состоитъ такое соединеніе?

(*) Was ist Aufklärung? Bd. I. S. 113.

Здѣсь мы должны строго различать гражданскую обязанность отъ человѣческаго права. Обязанность и право могутъ придти въ столкновеніе, причемъ выполненіе предписанной обязанности не будетъ согласоваться съ личнымъ убѣжденіемъ, и лицо извѣстнымъ образомъ увидитъ себя вынужденнымъ поступать иначе, нежели какъ оно думаетъ. Такой случай въ особенности можетъ быть тамъ, гдѣ въ условія должности входитъ—поддерживать и передавать другимъ по назначенному напередъ руководству религіозныя ученія, которыя по своей природѣ суть мыслимые объекты. Такъ, напримѣръ, духовное лицо самымъ званіемъ своимъ связано съ символомъ и введеннымъ въ общественное употребленіе катихизисомъ. Если теперь его научное убѣжденіе придетъ въ столкновеніе съ этимъ предписаннымъ ученіемъ, то что̀ оно должно дѣлать? Что̀ можетъ позволить ему дѣлать общественная власть?

Обязанность по должности должна быть исполнена. Нѣтъ ничего такого, что освобождало бы отъ этого исполненія до тѣхъ поръ, пока вы дѣйствуете во имя должности. Обязанность требуетъ здѣсь безусловнаго подчиненія личнаго убѣжденія законамъ. Въ церквахъ и школахъ нужно учить тому, чему учитъ предписываетъ законъ. Если личное убѣжденіе не можетъ помириться съ предписаннымъ ученіемъ, то должностному лицу ничего не остается дѣлать, какъ вмѣстѣ съ обязанностью по должности отказаться отъ самой должности. Однакоже, въ большей части случаевъ научное изслѣдованіе можетъ быть примирено съ предписаннымъ ученіемъ настолько, что исполненіе налагаемой должностью обязанности нисколько не потерпитъ отъ него. На своей должности каждый дѣйствуетъ во имя закона, а не во имя самого себя; потому-то, какова бы ни была должность, она никакъ не мѣсто для проведенія собственныхъ нашихъ мнѣній.

Напротивъ должность нисколько не препятствуетъ внѣ ея вы-

сказывать собственное мнѣніе. Духовное лицо есть въ тоже время ученый теологъ. То, что не позволяется говорить ему какъ учителю церкви, должно быть дозволено какъ ученому. Въ ученыхъ сочиненіяхъ онъ безпрепятственно можетъ обсуждать то, чему обязанъ учить по своей должности. То же нужно сказать и о другихъ гражданскихъ должностяхъ. Юристу не позволено въ своей должностной дѣятельности исправлять законы страны. Но какъ ученому, ему должно быть позволено гласно обсуждать эти законы. Съ критикою законовъ, какого бы рода они ни были, удобно мирится гражданское повиновеніе законамъ; гражданская должностная сфера и ученая сфера критики взаимно исключаютъ одна другую, и потому мирно уживаются между собою. Вотъ способъ, какъ согласовать государство съ просвѣщеніемъ.

Всякая критика законовъ имѣетъ цѣлью измѣнить или улучшить ихъ; измѣненіе это требуетъ времени; этимъ временемъ пользуется критика, чтобы стать общимъ убѣжденіемъ. Если она не успѣла стать такимъ убѣжденіемъ, то она остается правомъ безъ результата и не выдержала практической пробы. Между тѣмъ законы остаются въ силѣ до тѣхъ поръ, пока наступитъ время удобное для ихъ *реформы*. Они остаются въ силѣ и безусловно исполняются. Такимъ образомъ гражданское повиновеніе идетъ своимъ путемъ, а общественная критика своимъ; ни то ни другое не мѣшаютъ другъ другу. Вотъ путь спокойной реформы, постепеннаго непрерывнаго развитія, исключающаго всякую революцію.

Только въ *одномъ* случаѣ всякая гласная критика была бы противна цѣли и потому невозможна: когда законы совершенно недоступны *никакому* измѣненію, *никакому* улучшенію, когда они имѣютъ силу на вѣчныя времена. Тогда конечно невозможно никакое просвѣщеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и никакое юридическое государство. «Договоръ,» говоритъ Кантъ, обращаясь въ особенности къ церковнымъ законамъ, «заключенный съ цѣлью удержать родъ человѣческій отъ всякаго дальнѣйшаго просвѣщенія, не имѣетъ никакой силы и совершенно ничтоженъ, даже еслибы онъ былъ утвержденъ самою верховною властью, сеймами и

торжественными трактатами. Одна эпоха не можетъ обязаться и присягнуть поставить слѣдующія поколѣнія въ невозможность расширять свои знанія, освобождаться отъ заблужденій и вообще идти далѣе по пути просвѣщенія. Это было бы преступленіемъ противъ человѣческой природы, коренное назначеніе которой состоитъ въ такомъ прогрессѣ; слѣдовательно при подобномъ обстоятельствѣ потомки имѣютъ полное право отвергнуть такія рѣшенія, какъ незаконныя и безумныя.» «Положимъ, отдѣльный человѣкъ еще можетъ для себя лично, и притомъ только на нѣкоторое время, отложить свое просвѣщеніе въ томъ, что̀ ему нужно было бы знать; но вовсе отказываться отъ просвѣщенія какъ себя самого, такъ и еще болѣе своего потомства значитъ нарушать и попирать ногами священныя права человѣчества. А что̀ народъ не можетъ постановить касательно себя, того тѣмъ болѣе не можетъ постановить и монархъ относительно народа; ибо законодательная власть его основывается именно на томъ, что въ своей волѣ онъ соединяетъ совокупную волю всѣхъ.» (*)

Первый государь, который понялъ и открыто призналъ необходимость просвѣщенія, — Фридрихъ Великій. Онъ не хотѣлъ только быть *терпимымъ* какъ-бы изъ великодушія къ мнѣніямъ своихъ подданныхъ, въ особенности къ мнѣніямъ религіознымъ, а напротивъ считалъ своею *правительственною обязанностью* признавать свободу мысли. Онъ понялъ и ввелъ тѣ условія, при которыхъ является и совмѣщается съ государствомъ просвѣщеніе. Такимъ образомъ мы видимъ, что здѣсь, въ абсолютной монархіи, по самой природѣ своей ограничивающей гражданскую свободу, открытъ такой просторъ для *свободы духа*, какой едвали бы вынесло и республиканское государство. Здѣсь подъ рукою мудраго и великаго монарха меньшая, нежели въ республикѣ, степень гражданской свободы совмѣщается съ большею степенью духовной свободы.

Источникъ просвѣщенія открытъ. Оно началось, но еще многаго недостаетъ для его довершенія. Мы живемъ еще не въ *просвѣщенномъ* вѣкѣ, но уже въ вѣкѣ *просвѣщенія*. Эта эпоха

(*) Тамъ же. S. 116.

просвѣщенія есть *вѣкъ Фридриха*. Критика существуетъ совмѣстно съ повиновеніемъ. Монархъ говоритъ то, что сказать не рѣшится даже свободное государство: *«разсуждайте сколько хотите, и о чемъ хотите,—только повинуйтесь!»* (*)

4) КАНТЪ И ГЕРДЕРЪ.

Въ сочиненіи подъ заглавіемъ: «Идея для всеобщей исторіи въ космополитическомъ смыслѣ» Кантъ опредѣлилъ понятіе исторіи съ критической точки зрѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ руководящую нить для философскаго изложенія исторіи. Онъ хотѣлъ только найдти и уяснить задачу, подлежащую рѣшенію философіи исторіи. Въ одномъ году съ этою кантовскою программою появилось въ нѣмецкой литературѣ важное сочиненіе, поставившее себѣ цѣлью въ обширномъ объемѣ разрѣшить задачу философіи исторіи. Это гердеровы «*Идеи философіи исторіи человѣчества*». Прежній ученикъ Канта самостоятельно и *своеобразно* взялся за эту великую задачу.

Подобное сочиненіе, появившееся, какъ будто на зовъ, должно было въ высшей степени приковать къ себѣ вниманіе и интересъ Канта. Онъ предпринялъ сравнить этотъ трудъ съ постановленною имъ самимъ задачею, гердерову историко-философскую точку зрѣнія съ своею, и для характеристики обѣихъ публично изложить существующее между имъ и Гердеромъ различіе. Въ этомъ смыслѣ Кантъ написалъ свои *Рецензіи* о двухъ первыхъ частяхъ идей Гердера. (**)

Признавая за Гердеромъ великій писательскій талантъ, краснорѣчивое изложеніе, обширный и часто геніяльный объединяющій взглядъ, въ особенности его независимый въ теологическомъ отношеніи образъ мыслей, Кантъ все-таки долженъ былъ видѣть слабость и шаткость его философской точки зрѣнія,

(*) Тамъ же. S. 117 flgd.

(**) Recension von I. G. Gerder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Th. 1 u. 2. Allg. Lit.-Ztg. 1785. Ges.-Ausgb. Bd. IV. № IV.

недостатокъ основательныхъ и строго провѣренныхъ понятій, скачки отъ одного представленія къ другому, поспѣшность аналогій и выводовъ, часто отличающихся больше живостью, нежели обдуманностью. Кантъ открылъ эти недостатки и разоблачилъ ихъ въ тонкой, весьма чувствительной для раздражительнаго Гердера критикѣ. Эти рецензіи положили основаніе враждебному настроенію Гердера противъ Канта и породили ту злость, которая впослѣдствіи нетолько безсильно, но еще и отвратительно выразилась въ «*Метакритикѣ*» и «*Каллигонѣ*». Противъ первой рецензіи Канта защищалъ Гердера въ нѣмецкомъ Меркуріѣ какой-то анонимъ, подписавшійся подъ статьею «священникъ» и весьма горячо вооружавшійся противъ кантовской схоластики, какъ онъ выражался. Этотъ противникъ Канта былъ Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ, который вскорѣ потомъ обратился въ одного изъ самыхъ ревностныхъ послѣдователей Канта и написалъ письма о критической философіи, рекомендованныя съ отличной стороны самимъ Кантомъ. (*) Уже во второй части «Идей» обнаружилось враждебное настроеніе Гердера къ Канту, возбужденное рецензіею перваго тома. Гердеръ возражалъ въ свою очередь противъ нѣкоторыхъ положеній изъ философско-историческаго сочиненія Канта, именно противъ выраженія, что человѣкъ есть животное, нуждающееся въ господинѣ. Это, говорилъ Гердеръ,—«хотя *легкое*, но *злое* начало». Этимъ положеніемъ, которое выражено правда нѣсколько парадоксально, Кантъ не хотѣлъ сказать ничего иного, какъ аристотелевское ζῶον πολιτικόν. Гердеръ же понялъ означенное положеніе такъ, какъ бы оно было сказано въ самомъ дурномъ и низкомъ смыслѣ. Въ слѣдующей рецензіи Кантъ, превосходно объяснивъ смыслъ своего положенія, сдѣлалъ тонкій намекъ на недостаточно скрытую обидчивость Гердера: «итакъ, это основоположеніе вовсе не *такъ зло*, какъ полагаетъ авторъ. Конечно можетъ-быть его сказалъ *злой человѣкъ!*» (**)

(*) Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. Schluss. Bd. X. S. 96.

(**) Recension des II Theils. Bd. IV. S. 336.

*

Но чтобы изъ-за личностей не упустить изъ виду самого дѣла, замѣтимъ различіе между двумя противоположными точками зрѣнія Канта и Гердера. Канта интересовало ни что иное какъ это критическое сравненіе. Взглядъ Гердера есть взглядъ догматическій, именно *лейбницевскій*, приложенный къ исторіи. Между Кантомъ и Гердеромъ лежитъ критика разума. Когда Кантъ писалъ естественную исторію неба, то его пониманіе человѣчества, мимоходомъ высказанное, было сродно съ идеями, на которыхъ основывается гердерово философское созерцаніе исторіи. Теперь же Кантъ весьма далеко ушелъ отъ этихъ идей. Что́ тогда онъ считалъ еще за позволенную гипотезу, то теперь признаетъ за совершенно невозможную.

a) *Гердерово царство степеней.*

Воззрѣніе Гердера въ основныхъ своихъ элементахъ есть *натурфилософское*, подобное лейбницевскому гилозоизму; и исторію Гердеръ объясняетъ болѣе физіологически, нежели морально. Она представляется Гердеру скорѣе высшею естественною исторіею человѣка, нежели исторіею свободы. Именно этого послѣдняго понятія, составляющаго и характеризующаго точку зрѣнія Канта, почти нѣтъ у Гердера. Весь міръ есть царство степеней, видимое царство — тѣлъ, невидимое — организующихъ силъ. Земля занимаетъ средину между міровыми тѣлами, а человѣкъ— между существами, населяющими міръ. Между міровымъ тѣломъ и его обитателями существуетъ извѣстная аналогія. Самъ человѣкъ есть *среднее твореніе* въ постепенномъ царствѣ существъ. Въ немъ земная природа достигаетъ своего цвѣта, высшей своей степени развитія, за которою уже начинается царство высшихъ духовъ. Такимъ образомъ человѣкъ какъ-бы соединяетъ въ себѣ два міра; онъ заканчиваетъ міръ низшаго порядка и начинаетъ міръ высшаго порядка. Онъ есть какъ-бы сокращеніе міра: микрокосмосъ. Кто не увидитъ въ этихъ мысляхъ всѣхъ основныхъ чертъ монадологіи?

b) *Ложныя гипотезы. Человѣческій обра́зъ и разумъ.*

Кантъ и Москати.

Чтобы узнать назначеніе человѣка, нужно узнать его естественныя условія и предварительныя ступени. Человѣкъ есть цвѣтъ земныхъ твореній. Нужно прослѣдить корни его, до самой темной ихъ глубины. Земля въ ея переворотахъ, шарообразный видъ, эклиптика, строеніе земли, земныя организаціи въ камняхъ, растеніяхъ, животныхъ, восходящій рядъ твореній начиная отъ образовательной силы въ камнѣ до растительной въ деревѣ, чувствующей — въ животномъ, мыслящей — въ человѣкѣ: вотъ рядъ предварительныхъ условій человѣческаго бытія. И мыслящая сила, разумъ, имѣетъ свое органическое условіе: это условіе есть *прямой станъ*. Онъ составляетъ какъ-бы сигнатуру духа. Изъ этой фигуры Гердеръ выводитъ все человѣческое, всѣ характеристическія черты гуманности.

Естественно, что подобный выводъ разума долженъ былъ показаться страннымъ критику-философу. Для *такого* слѣдствія *такая* причина въ самомъ дѣлѣ мало достаточна. Еще вопросъ: прямой ли станъ создаетъ разумъ, или же скорѣе разумъ выпрямилъ станъ человѣка? Еще вопросъ: природа ли дала человѣку прямой станъ? Одинъ итальянскій анатомъ Петръ Москати въ академической рѣчи пытался доказать противное. Онъ указываетъ на то, что многія органическія разстройства, именно при рожденіи человѣка, происходятъ отъ прямаго стана, что животная природа человѣка собственно четвероногая, что человѣкъ поднялся вертикально противно природному инстинкту. Кантъ написалъ одобрительную рецензію на сочиненіе Москати «О различіи строенія животныхъ и людей». Онъ говоритъ въ заключеніи: «какъ ни парадоксально можетъ показаться это положеніе нашего итальянскаго доктора, но въ рукахъ столь проницательнаго и свѣдущаго въ философіи анатома оно получаетъ почти полную несомнѣнность. Изъ него видно: что первая забота природы состояла въ поддержаніи человѣка какъ животнаго *для его самого и его рода*, а для этой цѣли всего удобнѣе по внутрен-

нему строенію, положенію плода и сохраненію во время опасности, — *четвероногое* положеніе. Но сверхъ того въ человѣка вложенъ зародышъ разума, въ силу котораго, когда онъ развивается, человѣкъ предназначенъ *къ обществу* и который побуждаетъ человѣка принять положеніе удобнѣйшее для этой цѣли — именно *двуногое*. Чрезъ что онъ съ одной стороны безконечно много выигрываетъ сравнительно съ животными; но съ другой долженъ сносить многія непріятности, проистекающія оттого, что онъ такъ гордо поднялъ свою голову надъ прежними своими товарищами.» (*) При такомъ взглядѣ на Москати, Канту долженъ былъ показаться очень нелѣпымъ взглядъ Гердера, придающій особенную важность прямому стану, какъ условію разума; онъ смѣшиваетъ основаніе со слѣдствіемъ!

c) *Ложныя аналогіи. Человѣкъ и его будущее назначеніе.*

Постепенное царство земныхъ твореній представляетъ вмѣстѣ и сродство между этими твореніями. Это сродство открываетъ обширное поле для сравненій и аналогій, на которыхъ Гердеръ останавливается съ особенною любовью. Объ этой особенности Гердера Кантъ отзывается въ такихъ хвалебно-осуждающихъ выраженіяхъ: «это остроуміе въ аналогіяхъ», «этотъ не довольно долго останавливающійся, но многообъемлющій взглядъ.» Гердеръ любилъ называть человѣка цвѣтомъ земныхъ созданій, вѣнкомъ творенія; образъ этотъ онъ подробнѣе развиваетъ въ часто проводимой аналогіи человѣческой фигуры съ строеніемъ растеній.

Высшее назначеніе можно только предчувствовать въ вѣрѣ. Человѣкъ предназначенъ послѣ своей смерти перейти въ порядокъ высшихъ существъ, населяющихъ высшія небесныя тѣла. Вѣра въ безсмертіе основывается на мысли о *метаморфозѣ*.

(*) Kant's Recension der Schrift von Moscati u. s. f. Königsb. Gel. und Polit. Zeitungen 1771. 67. St. 23. Aug. Cp. Reicke Kantiana. Nachtr. zu J. Kant's Schriften. S. 66—8.

Довода въ пользу безсмертія души нельзя почерпнуть изъ невидимаго міра духовъ, міра, который мы только предчувствуемъ, а не видимъ. Но можно вывести доводъ изъ аналогій видимаго міра. Нѣчто подобное мы можемъ найти въ метаморфозахъ животныхъ. Какъ изъ гусеницы дѣлается бабочка, такъ изъ земной жизни человѣка возникаетъ будущая, высшая. Между тѣмъ эта аналогія, столь часто ставимая въ опору вѣры въ безсмертіе, мало удовлетворительна. Возрожденіе (Palingenesia) слѣдуетъ въ животной жизни не за *смертью*, а за *состояніемъ куколки*. Въ человѣческой же жизни оно должно слѣдовать за смертью. Но и въ животной жизни смерть и превращеніе въ куколку суть весьма различныя состоянія. Мнимая аналогія основывается именно на упущеніи изъ вида *этого* различія.

Другая приводимая въ доказательство безсмертія аналогія есть лѣстница вещей. Допустивъ существованіе этой лѣстницы и восхожденіе ея до человѣка, можно конечно заключать, что по этой аналогіи постепенное царство вещей будетъ продолжаться и по ту сторону человѣка въ высшихъ существахъ. Но что вытекаетъ изъ этой аналогіи для безсмертія души? Очевидно ничего. Безсмертіе есть переходъ отъ одной степени къ высшей, оно состоитъ въ томъ, что *одинъ и тотъ же* индивидуумъ восходитъ на болѣе высокую ступень, что, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ *одинъ* и *тотъ же* индивидуумъ развиваетъ свои жизненныя состоянія на различныхъ ступеняхъ міровой лѣстницы. Но на *различныхъ* ступеняхъ міровой лѣстницы существуютъ *различные* индивидуумы, различные виды. Слѣдовательно между *возвышеніемъ съ одной степени на другую и лѣствицей вещей* такъ же мало аналогіи какъ между *смертью* и превращеніемъ въ *куколку*.

Такимъ образомъ идеи Гердера основываются то на ложныхъ аналогіяхъ, то на несостоятельныхъ гипотезахъ. Такимъ образомъ нелѣпо изъ прямаго стана выводить разумъ, изъ невидимо-организующихъ силъ природы человѣческую душу. Человѣческая душа непознаваема, а тѣ невидимыя основныя силы еще менѣе познаваемы. Ибо объ этихъ силахъ ничего не дано въ опытѣ. Итакъ что же дѣлаетъ Гердеръ? *То, чего онъ не понимаетъ, онъ хочетъ вывести изъ того, что еще меньше понимаетъ!* По-

добныя гипотезы и объясненія превышаютъ всякій человѣческій разумъ, «все равно,» какъ выражается Кантъ, «вздумаетъ ли онъ идти ощупью по физіологической руководящей нити или же летать по метафизической.» (*) Здѣсь критическая точка зрѣнія Канта прямо и круто противополагается догматическому воззрѣнію Гердера, этой такъ сказать поэтической метафизикѣ. Кантъ понялъ, что исторія человѣчества есть функція человѣческой конечной цѣли; онъ понялъ, что не физіологія, не метафизика, а только моральный разумъ можетъ открыть намъ эту конечную цѣль. Вотъ почему онъ говоритъ защитнику Гердера, который не кстати упрекнулъ его въ схоластической метафизикѣ, что, по его убѣжденію, «исторія человѣчества во всей цѣлости ея назначенія не можетъ быть отыскиваема ни въ метафизикѣ, ни въ кабинетѣ натуралиста чрезъ сравненіе человѣческаго скелета съ другими родами животныхъ.» (**)

То, что должно быть достигнуто во всемірной исторіи по прирожденному ей плану, есть моральная цѣль міра, цѣль человѣческаго разума. Цѣль эта можетъ достигнуть своего настоящаго выраженія не въ недѣлимомъ, а только въ родѣ, въ цѣломъ человѣческаго рода. Вотъ почему Кантъ понимаетъ исторію какъ развитіе *человѣчества* въ цѣломъ. То, что идетъ впередъ въ этомъ развитіи, есть *человѣчество какъ родъ*. Такимъ образомъ съ этой точки зрѣнія всемірно-историческій ходъ развитія можно уподобить линіи, которая постоянно приближается къ своей цѣли, слѣдовательно достигаетъ своего назначенія въ цѣломъ, а не въ какой-либо изъ частей; нравственный путь человѣческаго рода есть какъ-бы *асимптота*. Если этотъ кантовскій взглядъ Гердеръ называетъ «аверроэсовскою философіею», то отсюда видно, что онъ совершенно не понялъ мысли Канта. Развѣ Кантъ отрицалъ реальность недѣлимаго! Развѣ онъ приписывалъ роду человѣческому такіе признаки, которые отрицалъ въ отдѣльныхъ людяхъ; развѣ вообще онъ говорилъ о логическомъ родовомъ понятіи человѣка! Очень ясно, что Кантъ разумѣетъ

(*) Recens. des I Theils. Bd. IV. S. 323—4.
(**) Erläuterungen des Recensenten u. s. f. S. 326.

здѣсь подъ родомъ. Не признаки, составляющіе коллективное понятіе человѣка, а *послѣдовательность поколѣній*, въ которыхъ человѣчество переходитъ изъ вѣка въ вѣкъ. Логическое родовое понятіе, сравнительно съ недѣлимымъ, есть частное представленіе. Было бы противорѣчіе, еслибы это частное понятіе содержало такіе признаки, которыхъ нѣтъ въ цѣломъ: напротивъ, недѣлимыя, разсматриваемыя въ послѣдовательности поколѣній, суть части цѣлаго. Всякая отдѣльная жизнь есть частица исторической мировой жизни. Нѣтъ *никакого* противорѣчія, если цѣлое содержитъ въ себѣ больше, нежели отдѣльная часть, имѣетъ больше силы и достигаетъ большихъ результатовъ, нежели часть. Вотъ различіе между родовымъ понятіемъ человѣчества въ логическомъ и историческомъ смыслѣ. Логическій родъ содержитъ недѣлимыя *подъ* собою, а историческій *въ* себѣ. Этого ясно понятаго Кантомъ различія Гердеръ не уяснилъ себѣ, когда сравнилъ кантовскую философію съ философіею Аверроэса. (*)

5) Постепенное царство степеней и моральный міръ. Кантъ и Шульцъ.

Вообще водворившаяся въ метафизикѣ со времени Лейбница теорія степеней въ вещахъ находится въ противорѣчіи съ критическою философіею. Эта теорія составляетъ метафизическое міровоззрѣніе, предполагающее возможность познанія вещей самихъ въ себѣ. Но именно это предположеніе опровергнуто критикою разума, и въ немъ опровергнуто начало, на которомъ основывается представленіе сплошной постепенности вещей.

Нетолько предположенія, но и слѣдствія означеннаго міросозерцанія противорѣчатъ критической философіи. Если вещи связаны между собою такою постепенною цѣпью, то невозможны условія моральнаго міра. Моральный міръ требуетъ въ человѣкѣ способности свободы, безусловной причинности, въ противоположность

(*) Recension über Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte. Th. II. Bd. IV. S. 537.

механической. Если такая противоположность невозможна въ устройствѣ міра, то нѣтъ моральной способности, моральнаго міра. Лѣстница вещей въ строгомъ своемъ смыслѣ уничтожаетъ всѣ противоположности, а слѣдовательно и эту. Вмѣсто противоположностей являются степенныя различія и наконецъ безконечно малыя разницы. Нѣтъ противоположности между безжизненною и живою природою, между природою и свободою, между истиною и заблужденіемъ, между добродѣтелью и порокомъ. Повсюду существуютъ только высшія или низшія степени совершенства. Безжизненное и живое суть различныя степени жизненной силы, истина и заблужденіе — различныя степени сужденія, добродѣтель и порокъ — различныя степени себялюбія. Нѣтъ свободной воли и потому нѣтъ вмѣняемости, а слѣдовательно и наказуемости поступковъ. Всѣ измѣненія въ мірѣ даже нравственномъ происходятъ съ математическою необходимостью по закону сплошнаго слѣдованія, не допускающаго какой бы то ни было способности начинать изъ себя рядъ событій. Вотъ слѣдствія естественнаго царства степеней, слѣдствія, находящіяся въ крайнемъ противорѣчіи съ нравственными понятіями кантовской философіи. Это споръ свободы съ теоріею всеобщаго фатализма.

Въ такомъ послѣдовательномъ, исключающемъ ученіе о свободѣ, смыслѣ **Шульцъ** развилъ теорію естественнаго царства степеней въ своемъ «Опытѣ введенія въ ученіе о нравственности для всѣхъ людей безъ различія религіи». **Кантъ** одобрилъ послѣдовательность выводовъ этого сочиненія, но вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ то противорѣчіе, въ которое входитъ съ ними нравственное ученіе критической философіи на основаніи своего принципа свободы и автономіи. (*) Чрезъ нѣсколько лѣтъ **Кантъ** въ своихъ рецензіяхъ на **Гердера** опять противоположилъ свое моральное пониманіе исторіи подобному же, но только менѣе строгому и послѣдовательному, взгляду. Онъ одобрилъ попытку

(*) Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. Th. I. Raisonnirendes Bücherverzeichniss. Königsb. 1783. Bd. V. № III. S. 337—44.

Шульца установить ученіе о нравственности, независимое отъ религіи. Этого же хотѣлъ и **Кантъ**. По мнѣнію **Шульца** законъ необходимости такъ же гармониченъ, какъ постепенная цѣпь вещей. Онъ называетъ это понятіе «*блаженнымъ* ученіемъ», которое освобождаетъ человѣческій умъ отъ ложныхъ понятій, очищаетъ отъ всѣхъ мечтаній и познаніемъ мірового закона совершенно успокоиваетъ его. Таково же было въ этой точкѣ и нравственное ученіе **Спинозы**.

И тому, и другому противополагаетъ себя критическая философія. Она отличаетъ отъ закона необходимости законъ свободы. Повсюду заботясь о правильныхъ границахъ понятій, она полагаетъ такія границы и понятію необходимости. Оно имѣетъ силу для царства естественныхъ явленій, но оно не приложимо къ внутреннему міру душевнаго настроенія. Природа повинуется необходимости, нравственный же міръ — закону свободы. На этомъ законѣ и основывается кантовское ученіе о нравственности, которое при такомъ началѣ находится въ совершенной независимости отъ различій религій. Подобная независимость не есть индифферентизмъ. Напротивъ это ученіе о нравственности само служитъ основаніемъ религіи, относится критически къ различнымъ религіямъ и признаетъ ту изъ нихъ, которая согласна съ истинною моралью.

Вполнѣ развивъ и изложивъ во всѣхъ частяхъ метафизику нравовъ, мы должны теперь перейти отъ науки разума къ вѣрѣ разума, отъ морали къ религіи.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

ФИЛОСОФІЯ РЕЛИГІИ.

СПОРЪ МЕЖДУ ПРЕДАНІЕМЪ И КРИТИКОЙ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ПОЛОЖЕНІЕ РЕЛИГІИ ВЪ СИСТЕМѢ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ОТНОШЕНІЕ РЕЛИГІИ КЪ ТЕОРЕТИЧЕСКОМУ И ПРАКТИЧЕСКОМУ РАЗУМУ.

Потребность разума и вѣра разума.

Прежде чѣмъ станемъ разсматривать религію въ границахъ чистаго разума, мы должны, выражаясь образно, точно опредѣлить мѣсто, которое она занимаетъ на globus intellectualis критической философіи. Уже ранѣе критической эпохи и еще подъ вліяніемъ скептической опытной философіи, Кантъ прямо объявилъ, что нравственность независима отъ всякаго научнаго взгляда, а что религіозная вѣра зависима только отъ нравственнаго душевнаго настроенія. Не прямо уже тутъ содержалась независимость религіи отъ познанія. Это отношеніе сохраняется и теперь. Оно вслѣдствіе критическихъ изысканій не измѣняется, а только глубже обосновывается и понимается изъ самой природы человѣческаго духа. (*)

Критика разума сдѣлала открытіе, что наши единственныя способности познанія суть чувственность и разсудокъ, что наши

(*) Ср. выше. Т. III. Кн. I. Гл. VI. № V. Стр. 217—20.

единственные объекты познанія суть чувственныя явленія, что на этомъ основаніи познаніе сверхчувственныхъ объектовъ не возможно. Такіе объекты мыслимы, но не познаваемы. Они суть постулаты разума, а не объекты разума; они суть моральныя идеи, а не научныя понятія. Поэтому объ объектахъ религіи нѣтъ никакого научнаго познанія. Или дѣйствительность и существованіе такихъ предметовъ совершенно неизвѣстны, или же достовѣрность, которая имъ принадлежитъ, совершенно *другаго рода*, нежели научныя убѣжденія. Мы видѣли, что это—моральная достовѣрность, вѣра разума, которую уже методологія критики установила въ своемъ канонѣ и отличила какъ отъ знанія, такъ и отъ мнѣнія. Здѣсь переходъ отъ критики разума къ ученію о религіи. (*)

Всякое познаніе идетъ путемъ опыта и воззрѣнія. На этомъ пути мы нигдѣ не встрѣчаемъ сверхчувственнаго. Разумъ образуетъ идеи свободы, Бога, безсмертія, но эти идеи не представляютъ объектовъ, которые были бы достижимы для познанія, бытіе которыхъ было бы доказуемо научными основаніями. Только нравственный законъ открываетъ намъ бытіе свободы. Какъ достовѣрно существуетъ въ насъ нравственный законъ, такъ достовѣрно существуетъ въ насъ способность свободы. Точно такъ же достовѣрны: высшее благо, какъ конечная нравственная цѣль и тѣ условія, подъ которыми только и можетъ быть достигнута эта цѣль, — бытіе Бога и безсмертіе души. Такимъ образомъ критика практическаго разума удостовѣрила насъ въ объектахъ вѣры разума. Говоря опредѣленнѣе добродѣтель какъ сообразное съ обязанностью душевное настроеніе есть основаніе для вѣры въ нравственнаго законодателя міра, т. е. ученіе о добродѣтели содержитъ ключъ къ ученію о религіи. (**)

Это отличіе религіи отъ науки и вообще отъ всякаго теоретическаго взгляда, это соединеніе религіи съ моралью опредѣляетъ во всѣхъ частяхъ религіозно-философскій характеръ критической философіи. Религія отнюдь не есть теоретическое отношеніе. Ея

(*) Ср. выше. Т. III. Кн. II. Гл. XI. № III. Стр. 539—50.
(**) Ср. выше. Т. IV. Кн. II. Гл. VII. № III. 4. Стр. 242—3.

предметы не суть объекты познанія. Въ человѣческомъ разумѣ нѣтъ точки, гдѣ бы ему открывалась природа сверхчувственнаго. Кто бы и какимъ бы образомъ ни утверждалъ такое открытіе, критическая философія заявляетъ противъ него свое противорѣчіе.

I. *Метафизика разсудка и философія вѣры.*

ОТНОШЕНІЕ КАНТА КЪ МЕНДЕЛЬСОНУ И ШЛОССЕРУ.

Но въ самомъ же кантовскомъ вѣкѣ оказываются два направленія, которыя именно въ этой точкѣ не согласны съ критикою разума. И то и другое основываетъ религію на познаніи, вѣру на нѣкоторомъ постиженіи объектовъ вѣры. Но оба эти направленія сами противоположны другъ другу въ томъ, какъ они опредѣляютъ это познаніе. Одни хотятъ, чтобы здѣсь имѣло силу только *естественное* познаніе; другіе признаютъ здѣсь только родъ *сверхъестественнаго познанія*. На одной сторонѣ стоитъ разсудочная философія со своимъ логическимъ просвѣщеніемъ; на другой сторонѣ философія чувства или вѣры со своимъ отвращеніемъ ко всякой разсудочной метафизикѣ, со своею ссылкою на внутреннее просвѣтленное чувство. Еслибы было возможно естественное познаніе сверхчувственнаго, то оно могло бы имѣть мѣсто никакъ не путемъ чувственнаго воззрѣнія, а только путемъ разсудка. Сверхчувственное со стороны человѣческой природы можетъ быть не созерцаемо въ воззрѣніи, а только мыслимо. Если оно должно быть познаваемо, то его можно бы было доказывать мыслью, то долженъ бы существовать демонстративный способъ доказательства бытія Божія, безсмертія души; дѣйствительно такой способъ доказательства принялъ и старался выполнить Мендельсонъ въ своихъ «*Утреннихъ часахъ*». Всѣ возраженія, которыя когда-либо были сдѣланы въ отношеніи къ объектамъ вѣры, должны были быть опровергнуты и навсегда устранены этими ясными разумными доказательствами. Споръ долженъ былъ состоять не въ вещи, а только въ словахъ, и

долженъ былъ совершенно прекратиться какъ только противники согласятся въ словахъ. Споръ однакоже состоитъ въ самой вещи. Догматическая метафизика, какъ познаніе вещей самихъ въ себѣ, на каждой своей точкѣ распадается на противоположныя системы. Необходимость этого поняла критика разума; она такъ же показала, что этотъ споръ можетъ быть разрѣшенъ только *критически*. Простое соглашеніе въ словахъ здѣсь ничего не поможетъ: оно такъ же безсильно въ отношеніи къ этому спору, какъ соломенка, противопоставленная напору океана. Какъ ни трезвы, повидимому, эти разумныя доказательства и какъ ни строга, повидимому, ихъ форма, въ дѣйствительности всѣ они переступаютъ границы человѣческаго разума и попадаютъ въ область пустыхъ мечтаній, съ которыми не мирится никакая истинная наука. Каждое выступленіе разума за его естественныя границы есть *мечтаніе*, уничтожающее истинное употребленіе разума. Такое мечтаніе находитъ Кантъ въ попыткѣ Мендельсона и указываетъ ему на него въ примѣчаніяхъ, которыми снабдилъ разборъ «*Утреннихъ часовъ*», Якоба. (*)

Это было время того знаменитаго и плодотворнаго спора, который возникъ между Мендельсономъ и Якоби о спинозизмѣ Лессинга. Въ «*Утреннихъ часахъ*» Мендельсонъ сказалъ свое послѣднее слово. Якоби нашелъ здѣсь для себя поводъ изложить и обсудить истинное ученіе Спинозы. И его сужденіе, какъ извѣстно, привелось къ тѣмъ двумъ крайнимъ точкамъ, что философія Спинозы совершенно послѣдовательна и совершенно атеистична. Чистый разсудокъ не можетъ иначе мыслить какъ атеистически; безусловное, свобода, Богъ не мыслимы, такъ какъ всякое мышленіе есть обоснованіе, обусловленіе, слѣдовательно познаніе условнаго. Познаніе божественнаго бытія возможно только въ нѣкоторой совершенно различной отъ разсудка области человѣческой природы. Посредствомъ нашихъ чувствъ и мыслей мы знаемъ только *наши* впечатлѣнія, *наши* представленія, слѣдовательно наше бытіе, а не другое, отъ

(*) Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's «Prüfung der Mendelsohn, schen Morgenstunden». Leipz. 1786. Ges.-Ausgb. Bd. VI. № III.

насъ независимое, безусловное, божественное бытіе. Это послѣднее мы узнаемъ только посредствомъ *откровенія*; оно открывается въ нашемъ *чувствѣ*; мы чувствуемъ, что оно существуетъ. Это чувство есть способность воспріятія сверхчувственнаго, наша высшая познавательная способность, взглядъ которой проникаетъ въ объективное бытіе: поэтическая сила постиженія, отъ которой далеко отстаетъ одинъ логическій разсудокъ и одно чувственное воззрѣніе. Якоби находитъ себѣ сродство въ Гердерѣ и Гаманѣ; за ними слѣдуетъ молодое стремящееся къ геніяльности поколѣніе, изъ рядовъ котораго мы здѣсь въ особенности упомянемъ І. Г. Шлоссера. Всѣ они объявляютъ войну критической философіи, съ которою борются изъ за поэтическихъ основаній и которую заподозрѣваютъ изъ-за религіозныхъ.

1) Оріентирующая точка зрѣнія.

Кантъ на критическихъ основаніяхъ оспариваетъ какъ Мендельсона, такъ и Якоби. Споръ между тѣмъ и другимъ кажется въ первый разъ настойчиво обратилъ его вниманіе на ученіе Спинозы. Въ томъ и другомъ, въ догматическомъ метафизикѣ и въ философѣ чувства Кантъ отвергаетъ несоблюденіе границъ разума, некритическій образъ мыслей. Мендельсонъ упускаетъ изъ виду границы разсудка, когда демонстрируетъ бытіе Божіе; Якоби и его приверженцы упускаютъ изъ виду границы между воззрѣніемъ и разсудкомъ, когда признаютъ въ чувствѣ нѣкоторую высшую умственную способность воззрѣнія, нѣкоторый воззрительный разсудокъ. Сверхчувственное непознаваемо ни посредствомъ демонстраціи, ни посредствомъ откровенія; разсудку недостаетъ воззрѣнія; воззрительнаго разсудка нѣтъ въ устройствѣ человѣческаго разума. Спекулируя на невозможности, мы прійдемъ къ несообразностямъ. Не обращая вниманія на границы разума, мы прійдемъ къ путаницѣ, въ которой исчезаетъ всякая ясность и представленія сливаются въ темный хаосъ, гдѣ никто не можетъ оріентироваться.

Чтобы предохранить отъ этихъ несообразностей и отъ этой путаницы, Кантъ пишетъ противъ обоихъ направленій, противъ догматической метафизики и противъ философіи чувства свою превосходную статью: «*Что значитъ оріентироваться въ мышленіи?*» Въ другомъ выраженіи вопросъ будетъ таковъ: какъ намъ справиться и найтись въ мышленіи, т. е. среди предметовъ мышленія, среди чисто-мысленныхъ вещей, въ умопостигаемомъ мірѣ, въ «ночи сверхчувственнаго»?

Чтобы намъ найтись гдѣ бы то ни было, мы должны знать *одно* направленіе, по которому и опредѣлимъ другія. Найтись относительно странъ свѣта значитъ оріентироваться *географически*; найтись въ пространствѣ значитъ оріентироваться *математически*; найтись въ представленіяхъ и понятіяхъ значится оріентироваться *логически*. Можно судить о послѣднемъ родѣ оріентированія по аналогіи съ двумя первыми. Если я знаю какую-нибудь страну свѣта, напримѣръ, направленіе къ сѣверу посредствомъ компаса, то я легко и навѣрно отыщу другія страны свѣта. Обратившись лицомъ къ сѣверу, я буду имѣть востокъ по правую сторону, западъ по лѣвую. Итакъ для своего оріентированія я долженъ сверхъ указанной страны свѣта знать еще различіе между правою и лѣвою стороною. Это различіе дается *чувствомъ*; основаніе этого различія чисто *субъективно*. Безъ этого чувства, безъ этого субъективнаго опредѣленія я не могу найтись ни въ міровомъ пространствѣ, ни въ какомъ-нибудь данномъ пространствѣ вообще, не могу оріентироваться ни географически, ни математически.

2) Потребности разума.

Подобнымъ образомъ идетъ дѣло и при оріентированіи въ логическомъ смыслѣ. Если мои представленія суть объекты опыта, то опытъ ведетъ меня отъ дѣйствія къ причинѣ, и, двигаясь по этой руководящей нити впередъ и назадъ, я оріентируюсь въ природѣ и въ чувственномъ мірѣ. Какъ скоро я оставляю эту нить и представляю объекты, которые уже не эмпиричны, какъ скоро я слѣдовательно иду ощупью въ темномъ мірѣ сверхчувственнаго, то рождается *вопросъ*: гдѣ я найду руководящую нить, оріентирующую точку зрѣнія? Внѣшнее ощущеніе тутъ не руководствуетъ; законъ причинности не имѣетъ тутъ никакого приложенія; ничто не мѣшаетъ мнѣ вообразить себѣ все возможное, населить этотъ темный міръ всевозможными объектами. Предавшись этимъ мечтамъ, я совершенно дезоріентируюсь. Для того, чтобы было возможно оріентироваться въ этомъ мірѣ, мнѣ должно быть дано нѣчто такое, что бы мнѣ мѣшало признавать одинаково какъ одинъ, такъ и другой объектъ, нѣчто такое, что бы внутренно принуждало меня къ извѣстнымъ предположеніямъ. Это нѣчто можетъ быть ни что иное, какъ чувство того, что̀ необходимо разуму, т. е. какъ чувство *потребности разума*. Это единственная путеводная звѣзда, которая надежно ведетъ меня въ чисто-мысленномъ мірѣ, при свѣтѣ которой я узнаю, что нѣкоторые изъ этихъ умопостигаемыхъ объектовъ необходимы и потому дѣйствительны. Только посредствомъ этой потребности разума можно отличать въ мірѣ сверхчувственнаго реальное отъ воображаемаго. Только при этомъ основаніи различія возможно оріентированіе. Основаніе различія есть чувствуемая потребность, потребность нашего разума. Какъ одно *чувство*, она не можетъ быть представлена посредствомъ понятій, не можетъ быть научно демонстрирована. Относительно объектовъ умопостигаемаго міра не существуетъ демонстративной достовѣрности. Вотъ что должны прилежно имѣть въ виду догматическіе метафизики, мнимо-разумныя доказательства которыхъ здѣсь *не* могутъ оріентировать. Какъ потребность, основаніе различія совершенно субъективно, есть чувство нашего я, обусловленное только нашею собственною природою, слѣдовательно не какое-нибудь озареніе свыше, не сверхъестественное воззрѣніе, не откровеніе. Относительно объектовъ умопостигаемаго міра нѣтъ никакого постиженія посредствомъ вдохновенія или посредствомъ какой-нибудь высшей способности воспріятія. Вотъ что нужно сказать противъ философовъ чувства, этихъ антагонистовъ разсудочныхъ метафизиковъ, которые своимъ таинственнымъ чувствомъ истины точно такъ же не

оріентируютъ насъ въ мірѣ мысли. Въ немъ насъ оріентируетъ не познаніе разума, еще менѣе вдохновеніе разума, а только *потребность разума*.

Но какимъ образомъ одно чувство, одна потребность могутъ намъ доставить достовѣрность относительно дѣйствительности извѣстныхъ мысленныхъ объектовъ? Вѣдь то, чтó воспринимаемъ чувствомъ, есть только наше собственное состояніе; то, что намъ представляетъ потребность, есть только желаемый объектъ. Что принадлежитъ къ царству *желаній*, то поэтому далеко еще не принадлежитъ къ царству *существъ*. Что *намъ необходимо* или кажется необходимымъ, то поэтому еще далеко не *дѣйствительно*. Повидимому весьма смѣло основывать на потребности достовѣрность какого-нибудь объекта, весьма не надежно одною потребностью руководиться или оріентироваться въ совершенно неизвѣстномъ мірѣ.

3) Вѣра разума.

Но потребность, о которой здѣсь идетъ рѣчь, не просто какая-нибудь потребность; она не изъ тѣхъ безчисленныхъ желаній, которыми играетъ человѣческое воображеніе, которыя можно имѣть и не имѣть, которыя одинъ имѣетъ, а другой не имѣетъ. Рѣчь идетъ о нѣкоторой *потребности разума*. Эта потребность принадлежитъ къ природѣ, къ устройству человѣческаго разума. Какъ не можетъ человѣческій разумъ устранить отъ себя свои первоначальныя воззрѣнія, категоріи, идеи, такъ точно онъ не можетъ устранять отъ себя *эту* потребность. Она необходима какъ самый разумъ. Каждый долженъ ее чувствовать, слѣдовательно она *всеобща* и *необходима* и въ этомъ смыслѣ объективна. Что основывается на этой потребности, что принуждаетъ насъ признать эта потребность, то, именно поэтому, справедливо вообще и необходимо, затѣмъ, именно поэтому, должна быть признана объективная реальность. Такъ какъ эта потребность *разумно-необходима*, то объекты, которые она представляетъ, совершенно достовѣрны. А такъ какъ эта разумная необходимость есть *по-*

требность, то достовѣрность признаваемыхъ объектовъ не есть научная достовѣрность доказательства, не мистическая достовѣрность откровенія, а только субъективная достовѣрность личнаго убѣжденія, которую мы различаемъ отъ знанія и мнѣнія какъ *вѣру*. На потребности разума основывается *вѣра разума*.

Ничто не принуждаетъ разумъ принимать сверхчувственные предметы для *объясненія* чувственныхъ. Такая потребность могла бы явиться только тогда, когда бы научное объясненіе остановилось на границѣ чувственнаго міра. Но оно *нигдѣ* не останавливается на такой границѣ. Поэтому признаніе духовныхъ существъ, таинственныхъ силъ и т. д. основывается никакъ не на потребности разума. Ни монадологія, ни какая-нибудь другая метафизика не можетъ ссылаться на потребность разума. Подобныя предположенія имѣютъ теоретическое свойство. Съ теоретическими предположеніями вѣра разума не имѣетъ ничего общаго. Эти предположенія относятся къ борьбѣ научныхъ мнѣній, которыя не касаются вѣры разума.

Такимъ образомъ ясно, *какого рода* потребность разума и вѣра разума. Онѣ только *моральнаго* свойства; предположенія, которыя онѣ дѣлаютъ,—только *практическія*. Умопостигаемые объекты, къ которымъ стремится потребность разума, которые она ставитъ выше всякаго сомнѣнія, признаетъ съ полнѣйшею достовѣрностію, суть бытіе Бога, свобода, безсмертіе души. Вотъ единственные объекты вѣры разума, имѣющіе только моральный характеръ. Если мы выразимъ вѣру разума въ формѣ учебныхъ понятій, то эти понятія имѣютъ только моральное, а никакъ не доктринальное значеніе. Вѣроученіе разума есть теистическое, но этотъ теизмъ основывается только на моральныхъ основаніяхъ: онъ есть мораль-теологія, а не физико-теологія.

Эта вѣра разума въ отношеніи къ умопостигаемому міру есть единственный оріентирующій насъ компасъ и указатель. Она есть основаніе религіозной вѣры. Если мы отнимемъ у вѣры разумъ какъ основную опору, то религія возможна будетъ только посредствомъ сверхъестественныхъ откровеній. Но какимъ образомъ возможны божественныя откровенія, если мы не можемъ ихъ ощущать, воспринимать, понимать? Какимъ образомъ мы можемъ

воспринимать эти откровенія, отличать божественное явленіе отъ какого-нибудь другаго, если не будемъ знать, что̀ имѣетъ божественную природу, слѣдовательно если не будемъ имѣть разумнаго понятія о Богѣ, по которому и судимъ о самомъ фактѣ откровенія? Безъ разума религія не возможна. Вѣра разума есть во всякомъ случаѣ условіе религіи. Если мы отнимемъ у разума *вѣрующее* дѣйствіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, возможность моральной достовѣрности, то границы разума будутъ нарушены и всякой нелѣпости, всякому суевѣрію и атеизму откроется широкая дверь. Итакъ что же значитъ оріентироваться въ мышленіи? Дѣло въ томъ, въ какомъ мірѣ должно найдти свою дорогу мышленіе, въ чувственномъ или умопостигаемомъ? Въ чувственномъ мірѣ насъ оріентируетъ возрѣніе, опытъ, наука; въ умопостигаемомъ мірѣ — потребность разума, нравственная вѣра, религія; итакъ въ томъ и другомъ мірѣ оріентируетъ насъ одинъ только *разумъ*, или познающій, или моральный (вѣрующій).

4) Тайное чувство истины. Геніальное озареніе.

Такъ какъ *религія* оріентируетъ насъ въ мышленіи, то она принадлежитъ къ просвѣщенію, слѣдовательно къ свободѣ мысли. Когда эта путеводная звѣзда отсутствуетъ или гаснетъ, то въ извѣстной области мышленія становится темно. Наступаетъ путаница, съ которою оканчивается всякая свобода мысли. Религія состоитъ въ соединеніи разума и вѣры. Если наука и вѣра неправильно распредѣляются въ области разума, то происходитъ неограниченное и потому беззаконное употребленіе разума, господство произвола, которое во всякомъ случаѣ есть жесточайшій врагъ свободы и въ этомъ случаѣ вмѣстѣ съ критикою уничтожаетъ всякую свободу мысли. Если на основаніи разума изгоняется всякая вѣра, то происходитъ вольнодумство, невѣріе разума, которое вступаетъ въ борьбу съ вѣрою, въ борьбу, которую разрѣшаетъ уже не разумъ, а просто сила. Если вѣра хочетъ опереться на какомъ-нибудь другомъ основаніи, а не на разумѣ, то происходитъ вѣра, противорѣчащая разуму: вѣ-

ра, которая исключаетъ всякую повѣрку разума, всякую критику и слѣдовательно можетъ утверждать себя только авторитетомъ и силою. Въ томъ и другомъ случаѣ свобода мысли погибаетъ. Эта свобода въ особенности подвергается опасности, если геній стремится захватить бразды, которыми вѣрно править можетъ только осторожнѣйшая критика, если на мѣсто науки старается стать такъ-называемая философія чувства со своими ссылками на высшую способность воспріятія, на тайное чувство истины, на мистическое озареніе разума.

Кантъ съ провидящею проницательностью предсказалъ этому направленію его судьбу. Случилось то, отъ чего предостерегалъ Кантъ, обозначая не многими, но мѣткими словами тотъ процессъ, которымъ философія генія переходитъ въ суевѣріе. «Ходъ вещей почти такой: сначала геній очень доволенъ собою въ своемъ смѣломъ полетѣ, такъ какъ онъ отбросилъ нить, по которой въ другихъ случаяхъ направлялъ свой разумъ. Онъ скоро очаровываетъ и другихъ сильными изреченіями и великими ожиданіями, и ему кажется уже, что онъ возсѣлъ на тронъ, отъ котораго медленный и тяжелый разумъ такъ упорно отнѣкивался; причемъ онъ конечно все-таки говоритъ языкомъ разума. Признаваемое тогда правило о несостоятельности верховно-законодательнаго разума мы обыкновенные люди называемъ *нелѣпостью*; а эти любимцы благосклонной природы называютъ *озареніемъ*. Такъ какъ однакоже между ними должно выйдти смѣшеніе языковъ, ибо только одинъ разумъ можетъ повелѣвать безпрекословн каждому, а тутъ каждый слѣдуетъ своему вдохновенію, то, наконецъ, изъ внутреннихъ вдохновеній дѣлаются внѣшніе факты, подтверждаемые свидѣтельствами, изъ преданій, которыя первоначально сами были избраны, со временемъ дѣлаются *навязываемыя* свидѣтельства. Однимъ словомъ происходитъ полное подчиненіе разума фактамъ, т. е. *суевѣріе*, ибо суевѣріе можетъ быть по крайней мѣрѣ приведено въ нѣкоторую *законную* форму и слѣдовательно въ нѣкоторое спокойное состояніе.»

5) Новые платоники. Высокомѣрный тонъ философіи.

Критическая философія противорѣчитъ разсудочному просвѣ-

щенію Мендельсона столько же, какъ и проповѣди чувства Якоби. Но съ догматическою разсудочною философіею она имѣетъ по крайней мѣрѣ ту важную точку соприкосновенія, что при всѣхъ обстоятельствахъ одинъ *разумъ* можетъ насъ вѣрно оріентировать какъ въ области познанія, такъ и въ области вѣры, что относительно границъ употребленія разума рѣшаетъ самъ разумъ и только разумъ. Напротивъ философія чувства и вѣры отвергаетъ всякое употребленіе разума, какъ скоро дѣло идетъ о познаніи дѣйствительнаго бытія. Познаніе возможно только чрезъ откровеніе, а никакъ не посредствомъ напряженія силъ человѣческаго разума, не посредствомъ изслѣдованія. Та способность въ насъ, которая равняется откровенію и воспринимаетъ откровеніе, не есть ни чувственность, ни разсудокъ, а есть нѣкоторое умственное созерцаніе, которому одному дано созерцать сверхчувственный міръ. Это умственное созерцаніе находится въ такомъ отношеніи къ сверхчувственному какъ платоновская философія къ своему міру идей. Такимъ образомъ философы чувства выставляютъ противъ *критической* философіи *платоновскую*. Она обладала для сверхчувственнаго тѣмъ воспріемлющимъ органомъ, котораго лишена критическая философія, который этою философіею отрицается и разрушается у ея приверженцевъ. Именно въ этомъ смыслѣ І. Г. Шлоссеръ отсовѣтывалъ изученіе критической философіи въ своихъ двухъ «посланіяхъ къ нѣкоторому молодому человѣку, который хотѣлъ ее изучать.» Онъ порицаетъ и оплакиваетъ прозаическій и критическій образъ мыслей, который убиваетъ въ философіи поэтическое чувство, обрѣзываетъ крылья «всѣмъ гаданіямъ и прозрѣніямъ въ сверхчувственное, всякому творческому генію.»

А откуда является этотъ органъ для сверхчувственнаго, котораго критическая философія только потому не имѣетъ, что она не находитъ его въ устройствѣ человѣческаго разума? Его нѣтъ въ обыкновенномъ человѣческомъ разумѣ; слѣдовательно онъ долженъ быть необыкновенною принадлежностью, которую имѣютъ только очень не многіе, особеннымъ *дарованіемъ разума*, привилегіею человѣческаго духа. Въ этомъ отношеніи именно и различается *геніяльный* мыслитель отъ *критическаго*. На мѣсто

школы является таинственный оракулъ вдохновеннаго философа; на мѣсто научнаго мышленія является *геніяльное*. Этимъ опредѣляется тонъ, которымъ говоритъ эта новая порода философовъ. Они не пускаются въ изслѣдованіе и изысканіе; такъ какъ они чувствуютъ себя привилегированными, то они говорятъ *высокомѣрно*. Это —одаренные, избранные, поэтическіе философы; другіе и во главѣ ихъ критическіе философы,—прозаическіе. Они ссылаются противъ Канта на Платона, въ которомъ философія и искусство были одно и то же, котораго поэтическій разумъ жилъ въ созерцаніи міра идей. Для Канта должно было казаться весьма нелѣпымъ, что послѣ того, какъ критика разума окончила свои изслѣдованія, предлагалось взять Платона за образецъ, и философію, которая только-что стала съ такимъ великимъ усиліемъ критическою, вдругъ сдѣлать поэтическою. Требовать отъ философіи, чтобы она была поэтическою, въ глазахъ Канта было столь же мудро, какъ пожелать отъ купцовъ, чтобы они свои торговыя книги писали стихами. (*)

6) Вѣчный міръ въ философіи.

Когда критика разума выступила на поприще философіи, ей противостояли догматики и скептики. Догматизмъ былъ смертью философіи; скептицизмъ былъ по меньшей мѣрѣ никакъ не оживленіемъ. Критическій образъ мысли снова возбудилъ въ философіи уже угасшую жизненную силу; онъ вырвалъ философію изъ рукъ догматиковъ и скептиковъ, которые совокупно трудились надъ ея погибелью. Противоположные взгляды въ области метафизики критика изложила, обсудила, опровергла.

(*) Von einem neuerdings erhobenen *vornehmen Tone* in der Philosophie. Berl. Monatsschr. Mai 1796. Перепечатано въ І. G. Schlosser's Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. Lübeck und Leipz. 1797. Ges.-Ausg. Bd. 1. № VIII. S. 173—94.

Всякій неправомѣрный споръ сдѣлался невозможнымъ; всякій правомѣрный разрѣшался самимъ разумомъ. Казалось какъ будто критика привела спекулятивный разумъ въ то состояніе, котораго требуетъ Кантъ для государствъ и взаимныхъ отношеній народовъ, состояніе, представляющее всѣ возможности и заключающее всѣ условія для вѣчнаго міра.

Эти возможности стали снова сомнительными вслѣдствіе упомянутаго, недавно явившагося *высокомѣрнаго* тона антикритическихъ философовъ. Новые платоники открыто отсовѣтываютъ изученіе критической философіи и роняютъ ея кредитъ, неправильно излагая ея основоположенія или по невѣдѣнію, или даже по нѣкоторой злобной наклонности къ придиркамъ. Такой родъ борьбы неправомѣренъ и увѣковѣчиваетъ разногласіе. Когда эти платоники, которыхъ ярымъ представителемъ противъ критической философіи служитъ Шлоссеръ, неправильно излагаютъ ея основоположенія, то возможенъ двоякій случай. Или сами они правильно понимаютъ эти основоположенія и объясняютъ ихъ несогласно съ этимъ пониманіемъ,—въ такомъ случаѣ ихъ пріемъ сознательная ложь; или же они сами неправильно поняли эти основоположенія,—въ такомъ случаѣ они не могутъ полагаться на свое собственное изложеніе, и если они показываютъ видъ, что это изложеніе самое вѣрное, то они дѣйствуютъ не менѣе ложно. Они выставляютъ на видъ увѣренность, которой они не имѣютъ, относительно которой они чувствуютъ, что ея у нихъ нѣтъ. Неправомѣрная борьба противъ критической философіи прекратится, если ея противники захотятъ принять одно основоположеніе, которое указывается критическимъ правоученіемъ какъ первый долгъ человѣка въ отношеніи къ нему самому, именно основоположеніе: *ты не долженъ лгать!* «Заповѣдь: ты не долженъ (даже и въ самомъ наилучшемъ намѣреніи) лгать, будучи искренно принята за основоположеніе въ философіи, какъ въ ученіи о мудрости, одна лишь могла бы нетолько установить въ ней вѣчный миръ, но и обезпечить его сохраненіе навсегда.» (*)

(*) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractates zum *ewigen Frieden* in der Philosophie. Berl. Monatsschr. Decemb. 1796. Перепечатано въ I. G. Schlosser's zweitem Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. 1798. Ges.-Ausg. Bd. III. № VII. S. 395—408.

II. *Теодицея какъ задача науки.*

Что составляетъ собственное *содержаніе вѣры* разума, собственный объектъ религіи, то въ научномъ смыслѣ не познаваемо, неразрѣшимая задача. Обозначимъ строго границу между вѣрою и знаніемъ. Что составляетъ въ строгомъ опредѣленіи предметъ нашей вѣры, этотъ объектъ навсегда недостижимый для знанія? Свобода требуетъ высшаго блага, какъ конечной цѣли, т. е. полнаго согласія между добродѣтелью и счастьемъ, требуетъ счастья какъ *слѣдствія* добродѣтели: связь, которая возможна только въ силу *моральнаго міроправленія*, въ силу справедливости, божественнаго провидѣнія въ мірѣ. Вотъ гдѣ начинается вѣра. Ея объектъ моральное міроправленіе, справедливость Бога въ мірѣ, согласіе естественнаго и нравственнаго мірового порядка, естественныхъ и нравственныхъ законовъ, производящее то, что за добродѣтелью слѣдуетъ счастье. Это возможно только въ томъ случаѣ, если и природа такъ устроена, что согласуется съ нравственною міровою цѣлью. Въ цѣлесообразно устроенной природѣ божественная воля обнаруживается какъ *премудрость искусства*; въ порядкахъ же нравственнаго міра она обнаруживается какъ *моральная мудрость*. Понятіе высочайшей мудрости искусства есть *физико-теологія*; понятіе высочайшей моральной мудрости есть *мораль-теологія*. Собственный объектъ вѣры будетъ справедливость Божія въ мірѣ, т. е. согласіе мудрости искусства и моральной мудрости, единство физико-теологіи и мораль-теологіи, и объ этомъ-то единствѣ невозможно составить никакого научнаго понятія.

Еслибы мы могли понять справедливость Божію въ мірѣ, то мы должны бы были быть въ состояніи доказать и оправдать ее изъ теченія вещей въ мірѣ. Это оправданіе было бы *теодицеею*

въ философскомъ смыслѣ. Объектъ нашей вѣры въ своей главной сущности совпадаетъ съ содержаніемъ теодицеи. Еслибы содержаніе вѣры разума было познаваемо, то должна бы существовать теодицея въ философскомъ смыслѣ. Если же всѣ философскія теодицеи не удаются, то именно это представляетъ фактическое доказательство, что науки объ объектѣ вѣры быть не можетъ, что религія не можетъ опираться на теоретическомъ разумѣ. Религія опирается *только* на практическомъ или моральномъ разумѣ, т. е., выражаясь отрицательно, она *не* опирается на теоретическомъ, т. е., другими словами: *теодицея въ философскомъ смыслѣ не возможна*. Кантъ предпосылаетъ это доказательство своей философіи религіи какъ бы въ видѣ ея отрицательнаго обоснованія. (*)

1) Философскія задачи теодицеи.

Въ чемъ состоитъ задача философской теодицеи? Она должна на основаніи разума устранить то возраженіе, которое постоянно дѣлается противъ теоріи божественнаго міроправленія. Божественное міроправленіе сообразно съ нѣкоторымъ планомъ и цѣлью. Но въ мірѣ существуетъ очень много несогласнаго съ цѣлью. Какъ же согласовать этотъ опытъ съ этою теоріею? Если нѣтъ никакого *научнаго* разрѣшенія этого противорѣчія, то философской теодицеи *не существуетъ*.

Противорѣчіе цѣлесообразному мировому порядку является въ трояномъ видѣ. Мировую цѣль мы опредѣляемъ какъ добро въ абсолютномъ смыслѣ, какъ добро въ относительномъ смыслѣ и какъ правильное отношеніе между тѣмъ и другимъ. Абсолютное добро есть моральное настроеніе; относительное добро есть естественное благо; правильное отношеніе между ними есть счастіе сообразное съ добродѣтелью, справедливость въ міровомъ порядкѣ. Но, какъ противорѣчіе добру, въ мірѣ существуетъ такъ

(*) Ueber das Misslingen *aller philosophischen* Versuche in der *Theodicee*. Berl. Monatsschrift. Septbr. 1791. Ges.-Ausgb. Bd. VI. № IV.

много *зла*; какъ противорѣчіе благу, — такъ много *бѣдствій* и страданій; какъ противорѣчіе справедливости, — такъ много *несоотвѣтствія* между добродѣтелью и счастьемъ: «за дурнымъ человѣкомъ оно гонится со взглядомъ любви; не тому, кто добръ, принадлежитъ земля.» Вотъ возраженія, которыя падаютъ на вѣсы (послѣднее всего тяжелѣе) противъ божественнаго міроправленія: бытіе зла въ мірѣ противъ *святости* божіей, бытіе бѣдствій противъ *благости*, несоотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ противъ *справедливости*.

Если невозможно научно опровергнуть это троякое возраженіе, разрѣшить посредствомъ понятій это троякое противорѣчіе, то философская теодицея *не существуетъ*. Она невозможна. Здѣсь Петръ Бель справедливъ противъ Лейбница. Нравственное міроправленіе не можетъ быть философски доказано. Съ какими доказательствами защитники божественной святости, благости, справедливости въ мірѣ выступятъ противъ обвинителей, указывающихъ на основаніи множества опытовъ на фактъ зла, бѣдствій и несправедливостей въ мірѣ? Если Богъ хотѣлъ зла, то Онъ не святъ; если Богъ не хотѣлъ зла, а только допустилъ его, потому что не могъ ему воспрепятствовать, то зло есть неизбѣжное слѣдствіе конечныхъ существъ, то оно само неизбѣжно, слѣдовательно необходимо: вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ вмѣняемость, вина, самое зло. Итакъ или отрицается святость Божія или отрицается зло въ мірѣ. Ни въ какомъ случаѣ нельзя понять на разумныхъ основаніяхъ, какимъ образомъ святость согласуется со зломъ.

2) Нравственное міроправленіе.

Самое важное возраженіе — несправедливость, господствующая въ мірѣ: съ одной стороны безнаказанное преступленіе, которое благоденствуетъ, и, съ другой стороны, непризнанная, угнетенная, поверженная въ бѣдствія добродѣтель. Къ преступленію принадлежитъ наказаніе, нетолько внутреннее наказаніе совѣсти, которая можетъ-быть все больше слабѣетъ съ увеличеніемъ порока, но и внѣшнее наказаніе со стороны міровой справедливости.

Если этого наказанія нѣтъ, то справедливость подлежитъ сомнѣнію. Къ добродѣтели принадлежитъ страданіе какъ *условіе*, при которомъ испытуется добродѣтель, но не какъ *слѣдствіе* добродѣтели, не какъ ея *послѣднее* слѣдствіе. Если однакоже опытъ встрѣчаетъ въ мірѣ столько случаевъ, подтверждающихъ изрѣченіе поэта: «за дурнымъ человѣкомъ оно гонится со взглядомъ любви; не тому, кто добръ, принадлежитъ земля», то справедливость не господствуетъ по крайней мѣрѣ въ этомъ такъ устроенномъ мірѣ. Отговориться отъ этого противорѣчія *нельзя*. Если желать его разрѣшенія въ другомъ будущемъ мірѣ, то это будетъ вѣрующая надежда, а не научное доказательство.

3) Невозможность доктринальной теодицеи.

Результатъ таковъ: божественное міроправленіе не можетъ быть догматически доказано, не можетъ быть доказано и ему противное. Доказательства, приводимыя въ его пользу, ослабляются весьма многими сомнѣніями; но столь же мало можно доказать неопровержимо его несуществованіе. Такимъ образомъ въ философской теодицеѣ не правы ни защитники, ни обвинители: судья въ этомъ дѣлѣ не можетъ ни оправдать, ни обвинить; ему больше ничего не остается, выражаясь уподобленіемъ, какъ отрѣшить дѣло отъ инстанціи и отказаться отъ всего вопроса, какъ отъ такого, который не допускаетъ никакого приговора.

Если мы, несмотря на то, необходимо должны на основаніяхъ разума признать божественное міроправленіе и его абсолютную справедливость, то эти основанія могутъ быть только моральныя, а не научныя. Теодицея не есть предметъ познанія, а предметъ *вѣры*; она есть нѣчто моральное, а не философское. Если мы сравнимъ съ этимъ теодицею въ достопочтенной формѣ древнебиблейскаго разсказа, именно споръ Іова съ его друзьями, то увидимъ, что эти друзья хотятъ быть мудрствующими защитниками божественной справедливости, философами теодицеи, «доктринальными толкователями» божественнаго міроправленія; изъ страданій Іова они заключаютъ о его грѣхахъ, они могутъ понять

страданія только какъ заслуженное бѣдствіе и дѣлаютъ божественную справедливость первою посылкою своихъ умозаключеній, какъ будто бы они имѣли относительно ея демонстративную достовѣрность. Напротивъ, Іовъ, сознающій свое незаслуженное страданіе, опирается противъ своихъ мудрствующихъ обвинителей на моральной вѣрѣ въ божественную справедливость, которую нельзя понять посредствомъ человѣческихъ умозаключеній, но которая безусловно существуетъ, какъ неизслѣдимое рѣшеніе Божіе.

Если вообще теодицея по своему содержанію можетъ быть предметомъ нашего разума, то она составляетъ такой предметъ только въ моральномъ, а никакъ не въ философскомъ отношеніи.

III. *Конецъ всѣхъ вещей.*

Итакъ должно допустить, что въ теченіи вещей въ мірѣ существуетъ множество противорѣчій съ божественнымъ міроправленіемъ, множество несообразностей съ цѣлью, что природа міра неизбѣжно влечетъ за собою эти противорѣчія, что разрѣшеніе ихъ намъ недоступно по крайней мѣрѣ научнымъ образомъ. Полное разрѣшеніе всѣхъ диссонансовъ въ гармонію божественной справедливости было бы вмѣстѣ послѣднею точкою въ теченіи вещей, *концомъ всѣхъ вещей*. Христіанское вѣроученіе теоретически установило это представленіе въ своей эшатологіи, послѣ того какъ между библейскими книгами Апокалипсисъ изложилъ его въ образахъ. Между тѣмъ такое представленіе столь же невозможно какъ философскій опытъ теодицеи, какого бы рода онъ ни былъ. Совершенная нелѣпость — составлять представленіе, объектъ котораго лежитъ за предѣлами всякаго опыта. За эти предѣлы простирается только моральная вѣра. Какимъ же образомъ съ практической точки зрѣнія вѣры является намъ конецъ всѣхъ вещей? Когда Кантъ поставилъ этотъ вопросъ и написалъ замѣчательную статью, которая о немъ трактуетъ, его моральное вѣроученіе, религія въ предѣлахъ чистаго разума, уже

вышло въ свѣтъ. Нужно припомнить себѣ особенныя судьбы, которымъ подверглась кантовская философія религіи въ борьбѣ съ церковнымъ ученіемъ, для того, чтобы вполнѣ и какъ слѣдуетъ оцѣнить сочиненьице, носящее заглавіе: «конецъ всѣхъ вещей». Поразительный и тонкій контрастъ, въ которомъ находится начало сочиненія съ его концомъ, дѣлаетъ на насъ почти эпиграмматическое впечатлѣніе. Кантъ начинаетъ далекимъ созерцаніемъ страшнаго суда, въ которомъ вѣрующіе ищутъ конца всѣхъ вещей и оканчиваетъ весьма явнымъ указаніемъ на современность, которая по самому опредѣленію, сдѣланному впереди, оказывается подобною концу всѣхъ вещей. (*)

1) Страшный судъ.

Конецъ всѣхъ вещей представляется какъ страшный *судъ*, на которомъ божественная справедливость обнаруживается во всей своей полнотѣ и каждому даруетъ то, что онъ заслужилъ по своему нравственному достоинству. Здѣсь злые получаютъ вѣчное наказаніе, а добродѣтельные вѣчное блаженство. Невозможно, чтобы *всѣ* стали блаженными. Иначе или Богъ былъ бы несправедливъ, или люди не были бы злыми. Итакъ если кто представляетъ конецъ всѣхъ вещей какъ состояніе всеобщаго безъисключительнаго блаженства, тотъ имѣетъ неправильное понятіе или о божественной справедливости или о человѣческой испорченности. Въ этой точкѣ Кантъ различаетъ *унитаріевъ* и *дуалистовъ*. Первые считаютъ конецъ всѣхъ вещей за наступленіе блаженства всѣхъ, вторые считаютъ его за страшный судъ, который, смотря по мѣрѣ нравственнаго достоинства, опредѣляетъ однимъ осужденіе, а другимъ блаженство. Если практическая вѣра должна избрать одно изъ этихъ двухъ представленій, то она, хотя въ теоретическомъ отношеніи не признаетъ *ни того, ни*

(*) Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsschrift Juni 1794. Ges.-Ausgb. Bd. VI. № VI. S. 391—408.

другаго,—въ моральномъ предпочтетъ дуалистическое представленіе.

2) Естественный и сверхъестественный конецъ. Превращеніе и уничтоженіе.

Въ отношеніи къ царству вещей, къ міру и природѣ конецъ всѣхъ вещей можетъ быть понимаемъ различно. Или этотъ конецъ есть совершенное превращеніе міра, или совершенное уничтоженіе міра, или совершенное извращеніе міра. Въ первомъ случаѣ онъ есть эпоха, которая наступаетъ въ теченіи міровыхъ событій, заключаетъ собою существующій ходъ міра, настоящій порядокъ вещей и вводитъ нѣкоторый новый порядокъ: такимъ образомъ онъ будетъ какъ-бы поворотною точкою въ ходѣ міра, относительно-послѣднимъ членомъ въ цѣпи вещей, *естественнымъ* концомъ. Во второмъ случаѣ онъ какъ совершенное уничтоженіе невозможенъ въ природѣ, слѣдовательно *сверхъестественъ*. Въ послѣднемъ случаѣ онъ *противоестественъ*, потому что онъ нетолько заключаетъ или уничтожаетъ естественный и нравственный порядокъ вещей, но извращаетъ его.

Естественный конецъ всѣхъ вещей есть вмѣстѣ совершенно новое состояніе міра, которое какъ блаженство исключаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ изъ себя всякое зло. Это состояніе имѣетъ вѣчное продолженіе, въ которомъ или не бываетъ никакой перемѣны, или имѣетъ мѣсто непрерывное измѣненіе. Одно изъ двухъ непремѣнно должно быть. Если мы предположимъ, что состояніе, которымъ кончаются всѣ вещи, вѣчно продолжается безъ всякой перемѣны, то изъ этого состоянія будетъ исключено всякое измѣненіе, слѣдовательно всякое время; оно безвременно, всякое бытіе въ немъ какъ-бы окаменѣло. Въ тотъ моментъ, когда прекращаются вещи, прекращается и время; въ этотъ моментъ должно вмѣстѣ начаться безвременное состояніе. Но не есть ли совершенное противорѣчіе сказать: безвременное состояніе *началось*? Развѣ начало не есть *точка времени*? Какимъ образомъ безвременное можетъ имѣть точку времени? Какимъ образомъ время

можетъ перейти въ безвременное состоянiе? Подобный переходъ совершенно не мыслимъ. Такимъ образомъ естественный конецъ вещей не мыслимъ, какъ безвременное и безперемѣнное состоянiе. Если же перемѣна и измѣненiе продолжаются вѣчно, то это измѣнчивое состоянiе, по крайней мѣрѣ не можетъ быть блаженствомъ, ибо гдѣ перемѣна, тамъ и бѣдствiе; а гдѣ бѣдствiе, тамъ нѣтъ истиннаго удовлетворенiя. Такимъ образомъ естественный конецъ всѣхъ вещей никакъ не мыслимъ. Блаженство не можетъ господствовать ни въ неизмѣнномъ покоѣ бытiя, ни въ вѣчной его измѣнчивости. А такъ какъ бытiе однакоже должно быть чѣмъ-нибудь изъ двухъ, или неизмѣннымъ, или измѣняющимся, то вообще блаженства должно искать не въ бытiи, а въ прекращенiи всякаго бытiя, въ уничтоженiи, въ *ничто*. Одно ничто есть вѣчный покой. Таково *буддистическое* представленiе конца всѣхъ вещей, съ которымъ Кантъ сравниваетъ въ философiи *спинозистическое*. По закону природы существуетъ только превращенiе и метаморфоза, а не уничтоженiе. Законъ природы гласитъ: изъ ничего не можетъ быть ничего, ничто не можетъ перейдти въ ничто; не существуетъ ни возникания, ни изчезанiя, ни творенiя, ни уничтоженiя. Такимъ образомъ понятiе совершеннаго уничтоженiя выходитъ за предѣлы всякой естественной, законной возможности. Поэтому Кантъ называетъ эту эшатологическую вѣру *мистическимъ* представленiемъ, и вѣчный покой, равняющiйся *ничто*,—*сверхъестественнымъ* концомъ всѣхъ вещей.

3) Противоестественный конецъ. Извращенiе моральнаго мiроваго порядка. Вѣра какъ авторитетъ.

Если порядокъ вещей не прекращается, ни относительно чрезъ превращенiе, ни вполнѣ чрезъ уничтоженiе, а извращается, то наступаетъ *тотъ* конецъ всѣхъ вещей, который Кантъ называетъ *противоестественнымъ*. Порядокъ нашего мiра есть порядокъ естественный и моральный. Наша естественная цѣль есть счастiе, наша моральная цѣль — быть достойнымъ счастiя.

Что оба порядка, естественный и моральный, согласуются между собою, что добродѣтель ведетъ въ концѣ къ счастью, что весь мiровой порядокъ въ своемъ послѣднемъ основанiи управляется морально: вотъ въ чемъ именно состоитъ наша *вѣра*. Эта вѣра основывается на моральномъ законѣ, который требуетъ исполненiя обязанности не изъ какого другаго побужденiя какъ только ради обязанности, не въ намѣренiи или надеждѣ на будущее счастiе. Этотъ порядокъ совершенно извращается и его законъ нарушается, когда мораль ставится въ зависимость отъ вѣры, когда вѣра ставится въ зависимость отъ внѣшнихъ законовъ, которые желаютъ вынуждать вѣру страхомъ наказанiя и надеждою на награду: однимъ словомъ, когда вѣра вмѣсто того, чтобы основываться *только на разумѣ*, основывается *только на авторитетѣ* и его силѣ.

Въ разумной вѣрѣ мотивъ исполненiя обязанностей есть обязанность, въ авторитетной вѣрѣ этотъ мотивъ — страхъ. Въ первой внутреннѣйшiй корень дѣйствiя — свобода, во второй — ея крайняя противоположность: несвобода въ формѣ несовершеннолѣтiя и своекорыстiя. Разумная вѣра въ своемъ зернѣ согласуется съ христiанскою вѣрою. Христiанская религiя хочетъ, чтобы божественныя заповѣди были исполняемы не изъ страха наказанiя и не изъ надежды на награду, но изъ *любви*. Этотъ мотивъ не есть ригористическiй мотивъ морали, но еще менѣе онъ есть террористическiй мотивъ авторитета. Въ томъ и состоитъ человѣчный характеръ христiанства, его либеральный образъ мыслей, что оно дѣлаетъ *любовь* мотивомъ нравственной дѣятельности. Кантъ называетъ это «*достолюбезностью*» христiанской религiи. Если отнять у христiанства этотъ достолюбезный характеръ, если на мѣсто любви какъ нравственнаго мотива поставить страхъ, то человѣчныя черты христiанской религiи превращаются въ повелительныя и устрашающiя черты авторитета, которыя ничего не могутъ внушить кромѣ нерасположенiя и упорства. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, извращается нравственный порядокъ, и конецъ всѣхъ вещей наступаетъ въ его противоестественномъ видѣ. «Еслибы съ христiанствомъ дѣло дошло дотого, что оно перестало бы быть достолюбезнымъ (что легко могло бы слу-

читься, еслибы оно вмѣсто своего кроткаго духа было вооружено повелительнымъ авторитетомъ), то нерасположеніе и упорство въ отношеніи къ нему должны были бы стать господствующимъ настроеніемъ людей; тогда *антихристъ*, который и безъ того считается предтечею страшнаго суда, началъ бы свое, хотя краткое, царствованіе; но тогда, такъ какъ христіанство, хотя и *предназначено* быть всеобщею міровою религіею, не стало бы ею по *неблагопріятной судьбѣ*, наступилъ бы извращенный конецъ всѣхъ вещей въ моральномъ отношеніи.» Въ этой картинѣ конца, въ этомъ извращеніи нравственнаго порядка, въ родоначальникахъ этого противоестественнаго конца міра, кто не узнаетъ черты Вельнера, Гильмера, Гермеса, Вольтерсдофа, которые или собственнымъ лицомъ изображаютъ антихристіанскій принципъ или же исповѣдуютъ его? Такимъ образомъ кантовская статья есть яркій свѣтъ, брошенный на извращенный образъ дѣйствій тогдашняго времени.

Двѣ статьи, одна «о неудачѣ всѣхъ философскихъ попытокъ въ теодицеѣ» 1791 года и другая «о концѣ всѣхъ вещей» 1794 года указываютъ предѣлы времени, въ которые Кантъ развилъ свою религіозно-философскую систему. Онѣ образуютъ какъ-бы рамки для «религіи въ границахъ одного разума», изслѣдованіе которой является въ промежуточныхъ годахъ 1792 и 1793.

Эта рамка и обстановка весьма знаменательны для характера кантовскаго ученія о религіи. Первая статья показываетъ, что собственное содержаніе вѣры не есть дѣло *науки*; вторая самымъ прямымъ образомъ настаиваетъ на томъ, что вѣра не есть также дѣло *авторитета*. Содержаніе вѣры есть только моральное міроправленіе. Моральное міроправленіе есть содержаніе *только* вѣры. Эта вѣра основывается на одномъ разумѣ, но только на моральномъ разумѣ, т. е. не на вѣдѣніи разума, а на его потребности.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

РАДИКАЛЬНОЕ ЗЛО ВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ПРИРОДѢ.

Связь между моралью и религіею, какъ ее понимаетъ критическая философія, теперь намъ совершенно ясна. Отрицательное опредѣленіе таково: религіозная вѣра *не* основывается на какомъ-нибудь познаніи природы вещей; нравственность *не* основывается на какой-нибудь религіозной вѣрѣ. Наука не можетъ породить вѣры, ни вѣра нравственности. Погружаясь въ изслѣдованіе вещей, въ размышленіе объ ихъ связи и сущности, мы нигдѣ не встрѣтимся съ религіозною вѣрою. Ее нельзя составить посредствомъ мысли или творчества. Она не лежитъ *въ одномъ* направленіи съ наукою и вообще съ теоретическимъ разумомъ. Если искать ее въ этомъ направленіи, то ее нигдѣ нельзя найдти. Вѣра, которая повидимому дополняетъ человѣческое знаніе, которая въ объясненіи природы ссылается на намѣреніе Божіе и къ естественнымъ основаніямъ прибавляетъ сверхъестественныя, такая вѣра будетъ не религіозная, а дидактическая; она принадлежитъ къ области ученыхъ мнѣній и научныхъ гипотезъ.

Положительное опредѣленіе таково: религія основывается на морали; мораль ведетъ къ религіи. Мораль состоитъ въ душевномъ настроеніи; итакъ это *настроеніе* порождаетъ вѣру. Ясно также, *посредствомъ чего* оно ее порождаетъ. Мы уже знаемъ

религіозный элементъ, собственный факторъ вѣры, который содержится въ нравственномъ настроеніи духа. Моральное настроеніе сообразно съ обязанностью, оно состоитъ въ уваженіи закона, покоряющемъ собою всѣ другія ощущенія. Съ этимъ уваженіемъ не совмѣстно чувство, которымъ управляются всѣ естественныя ощущенія: *себялюбіе*. Съ этимъ уваженіемъ въ каждомъ необходимо соединяется чувство собственнаго недостоинства, собственнаго нравственнаго несовершенства. Ибо кто оправдается предъ лицомъ закона? Никто *не* добръ; каждый *долженъ* быть добрымъ. Нравственное совершенство является какъ цѣль, къ которой нужно стремиться, собственное несовершенство—какъ настоящее состояніе, безконечно далекое отъ этой цѣли. Несовершенство есть *недостатокъ*. Чувство недостатка есть *потребность* удовлетворенія. Нравственное совершенство есть наша потребность, а не наше состояніе. Мыслимое какъ состояніе, какъ достигнутая цѣль, оно — пустая мечта, моральное безуміе. Чувствуемое какъ потребность, оно — глубочайшее стремленіе человѣческой природы, не преходящая и частная склонность случайнаго свойства, а необходимое и всеобщее состояніе духа, *потребность разума*. (*)

I. *Искупленіе человѣка какъ содержаніе вѣры разума.*

Эта потребность создаетъ вѣру. Каждая потребность ищетъ удовлетворенія. *Эту* потребность удовлетворяетъ не какое-нибудь познаніе и не какое-нибудь дѣйствіе, а вѣра, именно моральная достовѣрность, что нравственный законъ есть дѣйствительно міровой законъ, міровая цѣль, что въ немъ состоитъ и завершается вѣчный порядокъ вещей. Мы видимъ ясно, какимъ образомъ съ нравственнымъ настроеніемъ необходимо и неотдѣлимо соединена потребность, а съ этою потребностью—вѣра. Въ нравственномъ настроеніи заключается чувство собственнаго недостоинства, собственнаго моральнаго несовершенства. Въ этомъ чувствѣ нашего недостатка заключается потребность освободиться отъ этого недостатка. Недостатокъ есть *зло* въ *моральномъ* смыслѣ. Освобожденіе отъ этого недостатка есть *искупленіе*. Мы искуплены не тогда, когда стали менѣе несовершенны, слѣдовательно не чрезъ то, что мы стали совершеннѣе, а только чрезъ то, что мы въ самомъ дѣлѣ стали *совершенны*. Только состояніе совершенства есть искупленіе. Только это искупленіе удовлетворяетъ нашу моральную потребность. Но возможность искупленія есть объектъ одной *вѣры*. Поэтому одна вѣра удовлетворяетъ нашу потребность. Самая эта потребность разума есть *потребность вѣрить*, которая основывается на нашемъ нравственномъ стремленіи, такъ какъ безъ этого стремленія она не имѣла бы никакого смысла.

(*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Ges.-Ausgb. Bd. VI. S. 160—70.

Всякая вѣра, насколько имѣетъ она чисто религіозную природу, исходитъ изъ этой потребности и направляется къ этой цѣли, которую мы называемъ *искупленіемъ отъ зла*. Потребность ощущается самимъ разумомъ; она непосредственно слѣдуетъ изъ моральнаго разума: поэтому и вѣра, вытекающая изъ этой потребности, есть чистая, разумная вѣра или «религія въ предѣлахъ одного разума».

1) Зло и добро.

И содержаніе этой вѣры уже опредѣляется потребностью моральнаго разума. Вѣруется тому, чего требуетъ эта потребность: *искупленію человѣка отъ зла*. Вотъ въ краткихъ словахъ тема религіи въ предѣлахъ одного разума. Отсюда можно понять и раздѣленіе кантовскаго ученія о религіи. Существуютъ какъ-бы три стадіи или степени, различаемыя въ процессѣ искупленія человѣчества. Господство зла въ человѣкѣ есть первая степень, исходная точка искупленія; полное господство добра — послѣдняя степень, конечная цѣль искупленія. Это господство есть *побѣда* добра, предполагающая борьбу со зломъ. Такимъ образомъ въ срединѣ между двумя концами, именно между господствомъ зла и побѣдою добра, лежитъ *борьба* добраго принципа съ злымъ о господствѣ надъ человѣкомъ.

2) ОСНОВАНІЕ ЗЛА И ГОСПОДСТВО ДОБРА.

Религіозное созерцаніе добра и зла отличается отъ моральнаго. Съ моральной точки зрѣнія определяется, что̀ добро и что̀ зло. Это опредѣленіе остается точно то же и съ религіозной точки зрѣнія; не существуетъ различныхъ опредѣленій добра и зла, одного опредѣленія со стороны морали, а другаго со стороны религіи. Добра воля, которая *ничѣмъ* инымъ не мотивируется, какъ только представленіемъ обязанности. Зло есть противоположность добра. Вѣра ничего не измѣняетъ въ этихъ понятіяхъ, она только углубляетъ и расширяетъ ихъ, посредствомъ всего своего способа разсмотрѣнія. Ея объектъ — искупленіе, т. е. *господство* добра. Что искупляется, то должно быть искупляемо отъ *чего-нибудь*. То, отъ чего мы должны быть искуплены, есть зло въ моральномъ смыслѣ. Для достиженія господства и для дѣйствительной побѣды добра нужно, чтобы мы основательно переломили зло, чтобы мы были избавлены отъ него въ самомъ *корнѣ*. Такимъ образомъ корень зла—вотъ собственно отъ чего мы должны быть искуплены. Поэтому представленіе объ *основѣ зла* тѣснѣйшимъ образомъ связано съ представленіемъ объ искупленіи. И въ этой точкѣ религіозный взглядъ отличается отъ моральнаго. Моральный опредѣляетъ, что̀ добро и что зло. Религіозный проводитъ эти понятія до крайней ихъ границы, добро—до его полнаго господства, зло до корня, изъ котораго оно возникаетъ. Съ религіозной точки зрѣнія дѣло идетъ нетолько объ отличіи между добромъ и зломъ, но о *господствѣ добра* и объ *источникѣ зла*. О научномъ рѣшеніи этихъ вопросовъ не можетъ быть и рѣчи. Мораль требуетъ, чтобы при всѣхъ обстоятельствахъ добро было дѣлаемо, а зло избѣгаемо. На нравственную дѣятельность не имѣетъ никакого вліянія то, *какъ* мы себѣ представляемъ господство добра и источникъ зла. Итакъ это представленіе не есть ни научное, ни (въ тѣсномъ смыслѣ) моральное; оно есть религіозное представленіе. И здѣсь предъ нами снова ясно обнаруживается отличіе вѣры отъ науки и морали.

II. *Источникъ зла, какъ основной вопросъ вѣры.*

Первый вопросъ религіознаго созерцанія касается источника зла. Эта первая точка, къ которой обращается вѣра,—основной и главный вопросъ всякой религіи. Искупленіе или господство добра не имѣетъ никакого смысла, какъ скоро не ясно, *отъ чего* мы должны быть искуплены. А отъ чего другаго мы должны быть искуплены какъ не отъ того, что̀ лежитъ въ основаніи всякаго зла, отъ самой основы зла? Итакъ нужно спросить: *въ чемъ состоитъ основаніе зла?* Этотъ вопросъ Кантъ глубокомысленно ставитъ какъ начало своего ученія о религіи.

Въ новомъ видѣ здѣсь онъ снова встрѣчается съ задачею человѣческой свободы, съ самою трудною съ всѣхъ задачъ; онъ еще разъ принужденъ вернуться къ своему ученію объ умопостигаемомъ характерѣ, и все это изслѣдованіе, касающееся источника зла, гдѣ онъ видитъ, излагаетъ и побѣждаетъ всѣ трудности дѣла, составляетъ одинъ изъ тѣхъ подвиговъ человѣческаго глубокомыслія, которыя удаются только величайшимъ мыслителямъ. Насъ нисколько не удивляетъ, почему столь не многимъ знакома *эта* область кантовской философіи. Чтобы тотчасъ же выставить на видъ главную трудность нашего вопроса, замѣтимъ, что онъ предполагаетъ, что вообще зло имѣетъ основаніе. Если оно имѣетъ основаніе, то оно необходимо, а потому самому не можетъ быть вмѣняемо, и потому самому *не есть зло*. Если оно въ дѣйствительности зло, то оно можетъ быть вмѣняемо, слѣдовательно не естъ необходимое, слѣдовательно не имѣетъ основанія. Итакъ повидимому, или вопросъ объ основаніи зла не имѣетъ никакого смысла, или самое зло не имѣетъ смысла.

1) ПРИЧИНА ЗЛА НЕ ЕСТЬ ЭМПИРИЧЕСКАЯ. ЗЛО КАКЪ ПРИРОЖДЕННОЕ СВОЙСТВО.

Добрымъ можетъ быть только душевное настроеніе. Зло есть противоположность добраго, слѣдовательно и зла можно искать

только въ настроеніи. Добрымъ бываетъ настроеніе сообразное съ обязанностью, злымъ—настроеніе противное обязанности. Обязанность есть законъ; субъективный законъ есть правило. Поэтому то настроеніе доброе, котораго правило есть обязанность. И то настроеніе злое, которое поставило своимъ правиломъ противоположность обязанности. *Первое основаніе къ принятію такого правила есть источникъ всего зла.* Объектъ какого бы то ни было рода *никакъ* не можетъ быть этимъ первымъ основаніемъ. Никакой объектъ не дѣлаетъ человѣка нравственнымъ; никакой объектъ не дѣлаетъ его злымъ. Поэтому въ опытѣ *нельзя* искать источника зла; слѣдовательно онъ является *раньше* всякаго опыта; извнѣ не можетъ явиться основаніе, которое испортило бы настроеніе человѣка, слѣдовательно это основаніе должно лежать въ самомъ человѣкѣ. Производнымъ зло не можетъ быть; слѣдовательно оно—первоначально, оно есть нѣкоторое свойство прирожденное человѣческой природѣ, заключающее первое основаніе къ принятію злаго правила. Мы называемъ это первое основаніе «*прирожденнымъ*» только въ томъ отрицательномъ смыслѣ, что оно *не* можетъ быть выведено изъ эмпирическихъ условій, что оно лежитъ внѣ опыта.

Опытъ отказывается отъ нашего вопроса и отсылаетъ насъ къ первоначальности человѣческой природы. Такимъ образомъ мы должны обобщить самый вопросъ: *что такое человѣкъ отъ природы въ отношеніи къ добру и злу?* (*)

2) Ригористическая и латитудинарная точка зрѣнія.

(Индифферентизмъ и синкретизмъ).

Смотря по тому, какъ понимается отношеніе между добромъ и зломъ, для рѣшенія этого вопроса существуютъ различныя точки зрѣнія. Прежде чѣмъ опредѣлимъ нашу собственную точку зрѣ-

(*) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. *Erstes Stück.* Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder *über das radicale Böse* in der menschlichen Natur. S. 177—80.

нія, мы хотимъ изложить эти возможные случаи. Если мы вопервыхъ принимаемъ добро и зло за различныя понятія, которыхъ отношеніе должно быть найдено по логической возможности, то это отношеніе можетъ быть или *раздѣлительное* или *соединительное.* Или эти два понятія исключаютъ другъ друга и могутъ быть представляемы только отдѣльно, такъ что гдѣ одно, тамъ именно поэтому нѣтъ другаго; или же между ними возможно соединеніе. Въ первомъ случаѣ поприще этихъ понятій *тѣсно* и исключительно; каждое изъ нихъ имѣетъ свое поприще и оба они не могутъ находиться вмѣстѣ на одномъ и томъ же поприщѣ; во второмъ случаѣ это поприще такъ *широко,* что можетъ обнимать собою и то и другое понятіе въ одно время. Итакъ дѣло въ томъ, какъ слѣдуетъ судить о человѣческой природѣ въ отношеніи къ добру и злу, принимать ли ее за тѣсное или за широкое поприще. Первую точку зрѣнія Кантъ называетъ *ригористическою,* вторую—*латитудинарною.* Эта послѣдняя точка зрѣнія представляетъ опять два случая. Соединительное отношеніе различныхъ понятій бываетъ или положительное, или отрицательное. Соединеніе ихъ, т. е. оба они вмѣстѣ могутъ или приписываться одному и тому же субъекту, или отрицаться въ немъ. Соединительное сужденіе въ положительной формѣ гласитъ: *какъ* одно, *такъ и* другое; въ отрицательной: *ни* одно, *ни* другое. Итакъ, что касается до понятія добра и зла, то ихъ соединеніе можетъ быть или отрицательнымъ въ видѣ *безразличія,* или положительнымъ въ видѣ *смѣшенія.* Обѣ точки зрѣнія по выраженію Канта латитудинарныя; первую Кантъ называетъ *индифферентизмомъ,* вторую *синкретизмомъ.*

Итакъ при отвѣтѣ на вопросъ: что такое человѣкъ отъ природы въ разсужденіи добра и зла? возможны три случая: 1) человѣкъ отъ природы *или добръ, или золъ.* Такъ судятъ ригористы. 2) Человѣкъ отъ природы *ни добръ, ни золъ.* Такъ судятъ индифферентисты. 3) Человѣкъ отъ природы—и то и другое: *и добръ, и золъ.* Такъ судятъ синкретисты.

Добро есть обязанность, ставшая правиломъ, нравственный законъ, ставшій душевнымъ настроеніемъ. Этотъ законъ только *одинъ,* онъ имѣетъ силу во *всѣхъ* случаяхъ. Еслибы онъ въ нѣкото-

рыхъ случаяхъ не имѣлъ силы, то онъ не имѣлъ бы силы вообще. Не возможно, чтобы онъ вмѣстѣ и имѣлъ силу и не имѣлъ силы, слѣдовательно точка зрѣнія синкретизма не возможна.

Каждое дѣйствіе имѣетъ свои побужденія, свои мотивы; оно есть *доброе*, если единственное его побужденіе есть нравственный законъ. Если его побужденіе *не* есть нравственный законъ, то оно имѣетъ другія побужденія. Всѣ побужденія, которыя не суть нравственный законъ, противоположны ему. Отсутствіе нравственнаго закона есть необходимое присутствіе другаго, т. е. нѣкотораго противоположнаго побужденія. Между зломъ и добромъ нѣтъ *ничего средняго*. Въ отношеніи къ добру и злу безразличія не существуетъ. Слѣдовательно точка зрѣнія индифферентизма точно также не возможна. (*)

3) Ригористическая точка зрѣнія. Кантъ и Шиллеръ.

Поэтому единственно возможная точка зрѣнія будетъ *ригористическая*. Эту точку зрѣнія Кантъ и признаетъ своею. Если въ выраженіи «ригоризмъ» заключается намекъ на суровость, то Канту этотъ намекъ вполнѣ по вкусу; мораль должна быть сурова. Этотъ ригористическій образъ мыслей Кантъ противополагаетъ точкѣ зрѣнія Шиллера. Замѣчательно это мѣсто какъ единственное, въ которомъ Кантъ публично расходится съ Шиллеромъ, слѣдовавшимъ по стопамъ критическаго философа. Ригористическая точка зрѣнія не терпитъ никакого другаго побужденія кромѣ обязанности; она никакъ не терпитъ соединенія или смѣшенія обязанностей съ склонностью, а именно въ пользу этого соединенія и говорилъ Шиллеръ въ своемъ сочиненіи о прелести и достоинствѣ въ эстетическомъ отношеніи. Онъ хотѣлъ, чтобы склонность была тожественна съ обязанностью, чтобы обязанность сдѣлалась склонностью. Въ этомъ согласіи между обязанностью и склонностью, въ этой добровольной добродѣтели, онъ полагалъ характеръ прекрасной нравственности, прелести въ

(*) Тамъ же. Anmerkg. S. 180 flgd.

отличіе отъ достоинства, обнаруживающаго нравственную волю во всей ея безусловной возвышенности. Противоположность между Кантомъ и Шиллеромъ въ этомъ случаѣ есть противоположность между чисто-моральнымъ и эстетическимъ образомъ мыслей, между точкою зрѣнія ригористическою и художественною. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ ищетъ возможной соединительной точки въ *такомъ* соединеніи добродѣтели съ граціею, прелести съ долгомъ, которое не дѣлало бы никакого ущерба строгости морали. «Г. профессоръ Шиллеръ,» такъ гласитъ означенное мѣсто, «въ своемъ мастерски написанномъ сочиненіи о прелести и достоинствѣ не одобряетъ въ морали такое представленіе обязательности, какъ будто бы оно ведетъ за собою монастырское состояніе духа; но я не могу, такъ какъ мы согласны въ важнѣйшихъ точкахъ, постановить и въ этой точкѣ какое-нибудь разногласіе; намъ нужно бы только взаимно понять другъ друга. Я охотно сознаюсь, что съ *понятіемъ долга*, именно по причинѣ его достоинства, я не могу сочетать никакой *прелести*, ибо оно содержитъ безусловное принужденіе, съ которымъ прелесть находится въ прямомъ противорѣчіи. Величіе закона (подобно тому какъ на Синаѣ) внушаетъ благоговѣніе (не ужасъ, который отталкиваетъ, но и не привлекательность, которая приглашаетъ къ довѣрчивости), которое возбуждаетъ почтеніе подданнаго къ своему повелителю, а въ этомъ случаѣ, такъ какъ повелитель находится въ насъ самихъ,—чувство *возвышенности* нашего собственнаго назначенія, что увлекаетъ насъ больше, чѣмъ все прекрасное. Но *добродѣтель*, т. е. твердо основанное настроеніе строго исполнять свои обязанности, въ своихъ слѣдствіяхъ такъ же *благодѣтельна*, болѣе благодѣтельна, чѣмъ все, что могутъ совершать природа или искусство въ мірѣ, и величавый образъ человѣчества, представленный въ такомъ видѣ, конечно допускаетъ сопровожденіе *граціи*, которая однакоже, когда дѣло идетъ объ исполненіи долга, держится въ почтительномъ отдаленіи. Если же обращается вниманіе на привлекательныя слѣдствія, которыя распространила бы добродѣтель, еслибы повсюду нашла доступъ, то морально настроенный разумъ привноситъ тогда (посредствомъ воображенія) въ дѣло чувственность. Только поразивъ чудовищъ

Геркулесъ дѣлается *Музагетомъ*, подвигъ, предъ которымъ со страхомъ отступаютъ эти добрыя сестры. Эти спутницы Венеры-Ураніи становятся сестрами соблазнительницами въ свитѣ Венеры-Діаны, какъ скоро онѣ вмѣшиваются въ дѣло опредѣленія долга и хотятъ давать для этого побудительныя причины.» (*)

III. *Основаніе зла какъ способность или побужденіе. Опроверженіе.*

Ригористическая точка зрѣнія установлена. Человѣкъ отъ природы — одно изъ двухъ: или добръ или золъ. Одно изъ двухъ есть его *прирожденное свойство*, такъ какъ ни то, ни другое не можетъ быть разсматриваемо какъ нѣчто произошедшее отъ эмпирическихъ причинъ. Обосновывать моральное эмпирически значило бы вводить въ нравственное ученіе generatio aequivoca.

Теперь ясна та точка, въ которой заключается трудность. Добрымъ или злымъ человѣкъ можетъ сдѣлаться только посредствомъ свободы. Но онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, отъ природы или одно, или другое; по своему прирожденному свойству онъ или добръ, или золъ. Моральная точка зрѣнія признаетъ свободу за единственное основаніе добра и зла, ригористическая признаетъ добро и зло какъ прирожденное свойство человѣческой природы. Обѣ точки зрѣнія вполнѣ обоснованы и должны имѣть силу *вмѣстѣ*. Итакъ, что касается добра и зла, то человѣкъ долженъ быть разсмариваемъ какъ *свободный виновникъ своего прирожденнаго свойства* въ одномъ или другомъ отношеніи. Но если первое основаніе добра и зла есть свобода, то источникъ прирожденнаго свойства слѣдуетъ искать не во времени, слѣдовательно не въ эмпирическомъ, а только въ умопостигаемомъ характерѣ.

Но прирожденныя свойства, виною которыхъ мы сами,

(*) Шиллерова статья über Anmuth und Würde находится въ 3-й книжкѣ *Thalia* v. I. 1793. Замѣчаніе Канта, сюда относящееся, въ II Ausgb. der Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. Gesammt-Ausgb. Bd. VI. S. 182. Ср. мое сочиненіе: «*Schiller als Philosoph*», № VI. 5. S. 74 — 8.

легко отличаются отъ прирожденныхъ свойствъ, виною которыхъ *не* мы. Первыя находятся въ области произвола, послѣднія внѣ этой области. Прирожденныя свойства въ этомъ смыслѣ мы называемъ *способностями*. Наши способности даны намъ, мы ихъ не дѣлаемъ. Есть способности, которыя принадлежатъ къ возможности человѣческой природы какъ таковой. Мы называемъ ихъ *первоначальными* способностями. Никакая изъ этихъ способностей ни добра, ни зла, ибо онѣ зависятъ и происходятъ *не* отъ воли. Еслибы это были способности, которыя одного дѣлаютъ добрымъ, а другаго злымъ, то то и другое было бы дѣломъ природы и о моральности нечего бы было больше говорить. Эти способности суть естественныя цѣли, которыя сами, въ свою очередь, составляютъ средства для моральныхъ цѣлей. Нравственная конечная цѣль есть добро. Слѣдовательно *ни одна* изъ этихъ способностей не предназначена къ злу; еслибы онѣ необходимо вели къ злу, то онѣ сами были бы злы. Итакъ первоначальныя способности человѣческой природы могутъ быть предназначены только къ добру, но воля не связана этимъ предназначеніемъ, она можетъ ихъ обратить во зло; добро, какъ и зло, лежитъ только въ *направленіи воли*, въ отношеніи къ которому способности суть подвижныя средства, которыя отъ природы должны служить добру, но, взятыя во власть свободы, могутъ служить какъ добру, такъ и злу. Итакъ мы будемъ строго различать между тѣмъ прирожденнымъ свойствомъ, которое есть или доброе или злое, и этими первоначальными способностями человѣческой природы, которыя въ порядкѣ вещей предназначены къ добру.

1) Первоначальныя способности къ добру. Способности какъ побужденія. Побужденія какъ правила. Порядокъ побужденій и его извращеніе.

Въ чемъ состоятъ *первоначальныя способности къ добру въ человѣческой природѣ?* Человѣкъ есть живое, мыслящее, моральное существо. Одна органическая природа есть *животность*.

Соединенiе живой и разумной природы есть *человѣчность*; соединенiе разумной и моральной природы есть *личность*. Способность къ жизни — животная способность; способность къ размышленiю и познанiю — человѣческая; способность къ уваженiю нравственнаго закона — моральная. Сама въ себѣ ни одна изъ способностей ни добра, ни зла; сама въ себѣ каждая изъ нихъ отъ природы предназначена къ добру. Если воля принимаетъ направленiе моральной способности, дѣлаетъ нравственный законъ своимъ правиломъ, то она добра и въ этомъ одномъ состоитъ добро. Отъ *воли* зависитъ, которую изъ первоначальныхъ способностей (всѣ онѣ суть вмѣстѣ побужденiя) она сдѣлаетъ своимъ *верховнымъ* побужденiемъ. Если это верховное побужденiе *не* есть нравственный законъ и не одинъ *только* онъ, то воля *зла*. Представимъ себѣ волю подчиненную власти животныхъ побужденiй, такъ что человѣческая и моральная природа подпадаютъ природѣ животной; въ такомъ случаѣ происходятъ такъ-называемые *скотскiе* пороки: пьянство, развратъ, дикое беззаконiе. Представимъ себѣ волю подчиненную власти одного естественнаго разума; въ такомъ случаѣ ея единственная цѣль есть собственное благо, индивидуумъ не стремится ни къ чему кромѣ своего собственнаго благополучiя, своего собственнаго возможно-большаго значенiя; въ такомъ случаѣ онъ въ свою пользу желаетъ ущерба и невыгоды другихъ, вмѣстѣ съ себялюбiемъ возрастаютъ до безконечности его враждебныя настроенiя къ другимъ, злоба, зависть, неблагодарность, злорадство и происходятъ такъ-называемые *дьявольскiе* пороки. Итакъ зло заключается не въ способности какъ способности, а въ отношенiи способности къ волѣ: въ способности — насколько она становится *побужденiемъ*. Зло заключается не въ побужденiи какъ побужденiи, а въ его отношенiи къ нравственному закону: слѣдовательно въ томъ, что побужденiя животной природы или мудраго себялюбiя имѣютъ бо̀льшую силу въ человѣческой волѣ, нежели нравственный законъ, что они *стоятъ выше* его, а не подчинены ему вполнѣ, какъ этого требуетъ нравственный законъ. Нравственный законъ есть *правило*. Что̀ ровняетъ себя нравственному закону, что признаетъ за собою равныя или бо̀льшiя

права, чѣмъ онъ, то имѣетъ силу какъ правило. Итакъ ясно, въ чемъ одномъ состоитъ зло. Не въ способности, и не въ одномъ побужденiи, а въ побужденiи насколько оно стало *правиломъ воли*, насколько оно даетъ волѣ направленiе, опредѣляетъ руководящую нить поступковъ: въ *тѣхъ* побужденiяхъ, которыя *не* суть самъ нравственный законъ. Если низшiя способности, т. е. всѣ способности за исключенiемъ моральной, становятся мотивами воли, если эти побужденiя имѣютъ силу какъ правило воли и слѣдовательно господствуютъ надъ волею, то въ этомъ и состоитъ зло.

Только теперь вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь, развитъ до такой степени, на которой способенъ къ разрѣшенiю. Смыслъ вопроса теперь ясенъ. Человѣкъ отъ природы или добръ, или золъ. Если человѣческая воля, посредствомъ своего *первоначальнаго* направленiя, дѣлаетъ нравственный законъ своимъ правиломъ, то она отъ природы добра. Если она, посредствомъ своего первоначальнаго направленiя, дѣлаетъ правиломъ другое побужденiе, т. е. если она *извращаетъ* порядокъ побужденiй, то она отъ природы зла. Здѣсь именно точка, которую нужно разрѣшить. (*)

2) Воля какъ наклонность. Наклонность къ недоброму. Слабость, нечистота, порочность человѣческой природы.

Поприще, на которомъ одномъ мы находимъ добро и зло, есть направленiе воли, опредѣляемое правиломъ, слѣдовательно различное, смотря по тому, принимаетъ ли воля то или другое правило, дѣлаетъ ли она то или другое побужденiе своимъ правиломъ. Чтобы разрѣшить нашъ вопросъ, мы должны прослѣдить направленiе воли до его первоначальнаго состоянiя, до его элементарнаго строя, который пред-

(*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. I. Stück I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. S. 184 flgd.

шествуетъ самому дѣлу, такъ или иначе опредѣлившейся волѣ, эмпирическому характеру. Элементъ направленія воли есть склонность воли. Склонность воли мы называемъ *наклонностью*. Наклонность не есть *побужденіе*. Побужденіе образуется природою, наклонность *волею*; наши побужденія не суть наше собственное дѣло, наша наклонность есть расположеніе воли, элементарное направленіе воли. Если эта наклонность направляется къ нравственному закону, то человѣкъ отъ природы добръ; если *нѣтъ*, то онъ отъ природы золъ.

Здѣсь мы опредѣлили зло въ широчайшемъ его объемѣ, какъ противорѣчащую (а не просто противную) противоположность добра. Зло есть наклонность ко всему, что *не* есть самъ нравственный законъ. Эта наклонность есть *злое сердце*, воспріимчивость ко всему другому кромѣ нравственнаго закона. «Духъ моральнаго закона,» говоритъ Кантъ, «состоитъ въ томъ, что онъ одинъ достаточенъ какъ побудительная причина. *Что дѣлается не по этой вѣрѣ, то есть грѣхъ* (по образу мыслей).» Въ этомъ самомъ широкомъ объемѣ зла мы можемъ отличать различныя степени, которыя хотя равны по моральному недостоинству, но по силѣ зла не равны. Если нравственный законъ не есть единственное побужденіе воли, то возможны три случая. Или воля вовсе не опредѣляется правилами, или она руководится не однимъ нравственнымъ закономъ, но и другими побужденіями, или наконецъ она опредѣляется правилами, составляющими прямую противоположность нравственному закону. Если вообще волею движутъ не правила, а только желаніе и склонность, то склонности природы сильнѣе чѣмъ правило, сильнѣе чѣмъ воля; въ такомъ случаѣ воля слаба, это—*слабость* человѣческой природы; «желаніе у меня есть, но ему недостаетъ исполненія.» Если съ обязанностью смѣшиваются еще другія побужденія и въ побудительную причину дѣйствія входитъ и себялюбіе, то это будетъ *нечистота* человѣческаго сердца. Если наконецъ вмѣсто нравственнаго закона воля опредѣляется противоположными правилами, если своекорыстіе нетолько нарушаетъ чистоту настроенія какъ содѣйствующее побужденіе, но господствуетъ какъ единственное

правило, то это будетъ *порочность* воли, испорченность или извращеніе человѣческаго сердца. (*)

3) Наклонность какъ вина.

Если теперь воля въ своемъ элементарномъ первоначальномъ направленіи, т. е. въ своей *наклонности*, отклоняется отъ нравственнаго закона и чрезъ это уклоненіе вноситъ въ человѣческую природу слабость, нечистоту, порочность, то человѣкъ отъ природы золъ. Эта наклонность въ такомъ случаѣ есть первое основаніе или корень зла. Какъ наклонность она есть направленіе воли, слѣдовательно дѣйствіе воли прежде дѣйствительнаго эмпирическаго дѣйствія, слѣдовательно составляетъ *вину* и потому самому зла. Она — первоначальное зло, первобытный грѣхъ въ человѣкѣ, peccatum originarium, въ сравненіи съ которымъ всѣ другія злыя дѣйствія суть слѣдствія, peccata derivata. Итакъ весь вопросъ сводится къ слѣдующему: дѣйствительно ли воля въ своей первоначальной наклонности отклонится отъ нравственнаго закона или нѣтъ?

IV. *Человѣческая природа какъ радикально злая.*

1) Фактъ злаго настроенія.

Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, мы сперва отберемъ показанія отъ *опыта*, насколько онъ въ состояніи познать нравственную природу человѣчества. Возьмемъ самый свѣдущій въ людяхъ опытъ въ его наибольшемъ объемѣ и пусть онъ намъ дастъ отчетъ, какъ является ему эмпирическій характеръ человѣка во всѣ времена во всѣхъ житейскихъ положеніяхъ, на всѣхъ степеняхъ образованія. Повсюду человѣкъ является въ противорѣчіи нравствен-

(*) Тамъ же. II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. S. 188—92.

ному закону, нетолько въ состояніи, *несоотвѣтствующемъ* нравственному закону, изъ котораго не всегда совершенно выходитъ и сама добродѣтель, но въ направленіи, противоположномъ нравственному закону, проистекающемъ изъ злаго сердца. Если у грубыхъ естественныхъ народовъ побужденія и желанія безсмысленно и необузданно разрастаются до величайшей дикости, страсти, ненависть и месть доходятъ до величайшей жестокости, то это безнравственное состояніе можетъ быть объяснено естественнымъ побужденіемъ, грубостью природы, недостаткомъ всякаго образованія. Но если замѣчается, что жестокость не есть одно слѣдствіе слѣпой страсти, а напротивъ объектъ наслажденія, что эти дѣти природы могутъ мучить безъ всякаго желанія мести, только для того, чтобы порадоваться чужимъ страданіямъ, то такая невызванная и никакимъ естественнымъ побужденіемъ немотивируемая жестокость имѣетъ не иное какое основаніе какъ естественную *злость*. Если мы разсмотримъ людей въ состояніи всего далѣе подвинувшагося образованія и испытаемъ ихъ внутренность, хотя она и скрывается насколько можно подъ видимостью добродѣтели, то тотчасъ подъ самою поверхностью повсюду оказывается червивое ядро. За довѣрчивостью, какъ она ни кажется искреннею, всегда скрывается гдѣ-нибудь тайная лживость; полученное благодѣяніе возбуждаетъ неблагодарность, чужое счастье—зависть, чужое несчастіе—злорадство; даже самое сердечное благорасположеніе не такъ чисто, чтобы не было возможно замѣчаніе: «въ несчастьи нашихъ лучшихъ друзей есть что-то для насъ не совсѣмъ непріятное.» Само моральное сужденіе притупляется, ослѣпляется и обманывается видимостью. Кто не выставляетъ открыто напоказъ своего порока, кто прилично скрываетъ своекорыстное настроеніе, тотъ уже считается добрымъ въ образованномъ обществѣ: въ немъ считается добрымъ тотъ, *кто принадлежитъ къ самому обыкновенному разряду злыхъ людей*. Если обнаружить настроенія, которыя не особенно глубоко скрыты подъ видимостью добродѣтели, и разсмотрѣть ихъ серьёзно и без ослѣпленія, то можно каждаго захватить на мѣстѣ, гдѣ онъ лежитъ въ тайной засадѣ противъ другихъ, такъ что въ сердцѣ образованнаго міра неизгладимо живетъ древнее

естественное состояніе. Чтобы объяснить такое нравственное настроеніе людей, простаго себялюбія недостаточно. Нужно признать себялюбіе не въ его простомъ, а въ увеличенномъ значеніи, себялюбіе возведенное въ господство, въ правило,—*своекорыстіе*, которое возникаетъ не въ естественномъ побужденіи, а въ *волѣ*. Нетолько среди отдѣльныхъ лицъ, но и въ великихъ человѣческихъ отношеніяхъ въ его рукѣ бразды. И народы находятся въ отношеніи другъ къ другу въ той тайной засадѣ, изъ которой отъ времени до времени вырывается фурія войны, разнуздывающая своекорыстіе на всѣхъ концахъ и во всѣхъ его видахъ и не оставляющая никакого сомнѣнія насчетъ того, какова внутренность человѣка. (*)

Вотъ что говоритъ намъ эмпирическій характеръ человѣка. Гдѣ бы мы его ни взяли, какъ бы далеко за нимъ ни слѣдили, онъ оказывается нетолько во внѣшнемъ своемъ образѣ дѣйствій, но въ самомъ образѣ мыслей, нерасположенномъ къ нравственному закону, внутренно направленнымъ къ тому, что противоположно добру, т. е. *злымъ*. Какимъ образомъ объясняется этотъ всеобщій фактъ, имѣющій силу для всего человѣческаго рода, засвидѣтельствованный всякаго рода опытомъ?

2) Объясненіе факта. Первоначальная наклонность къ злу.

Очевидно основанія объясненія нужно искать въ какомъ-нибудь условіи, принадлежащемъ всей человѣческой природѣ, а не характеризующемъ только то или другое недѣлимое; ибо въ противномъ случаѣ фактъ зла не могъ бы имѣть *всеобщаго* объема. Очевидно это условіе *никакъ* не можетъ быть чѣмъ-либо несвободнымъ, непроизвольнымъ; ибо въ противномъ случаѣ фактъ, требующій объясненія, потерялъ бы характеръ зла, слѣдовательно вообще *не* имѣлъ бы мѣста.

Но два условія, принадлежащія человѣческой природѣ, суть *чувственность и разумъ*. Въ которомъ изъ нихъ заключается

(*) Тамъ же. III Der Mensch ist von Natur böse. S. 192—5.

основаніе зла? Если искать его только въ чувственности, то выходило бы, что человѣка побуждаетъ и руководитъ одна животная природа; въ такомъ случаѣ человѣческая воля была бы *скотская*, но не злая. Итакъ чувственность не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ объясненія: она объясняетъ *слишкомъ мало*. Если искать основанія зла только въ человѣческомъ разумѣ, то выходило бы, что разумъ въ самомъ своемъ источникѣ оторванъ отъ нравственнаго закона и совершенно помраченъ морально; разумъ нужно было бы считать въ самомъ корнѣ отпадшимъ и злымъ духомъ, такъ что человѣкъ, въ силу своего разума, не можетъ ничего желать кромѣ того, что противно добру, что онъ *иначе не можетъ* дѣйствовать какъ пребывая въ противорѣчіи съ нравственнымъ закономъ. Въ такомъ случаѣ человѣкъ былъ бы то же, что падшій ангелъ, онъ былъ бы не человѣкъ, а *демонъ*; человѣческая воля была бы въ такомъ случаѣ не злая, а *дьявольская*, т. е. она была бы только злая. Итакъ разумъ какъ разумъ тоже не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ объясненія зла: онъ объясняетъ *слишкомъ много*.

Такъ какъ мы не можемъ искать основанія зла ни въ чувственности, ни въ разумѣ взятыхъ отдѣльно, то можетъ-быть мы найдемъ это основаніе въ ихъ *соединеніи*. Разумъ самъ по себѣ, чистый разумъ не содержитъ въ себѣ никакого иного побужденія кромѣ нравственнаго закона; чувственность сама по себѣ не содержитъ никакихъ иныхъ побужденій кромѣ естественныхъ пожеланій, ищущихъ своего удовлетворенія. Если съ этими желаніями соединяется разумъ, если самый разумъ не ищетъ ничего иного кромѣ блага недѣлимаго, то происходитъ естественное себялюбіе. Въ человѣческой природѣ въ одно и тоже время существуютъ оба побужденія, себялюбіе и нравственный законъ. Еслибы въ человѣческой природѣ не было никакого иного побужденія кромѣ нравственнаго закона, то человѣкъ вовсе не могъ бы быть злымъ; еслибы въ немъ вовсе не было побужденія нравственнаго закона, то онъ могъ бы быть только злымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожался бы и самый характеръ зла; ибо что можетъ быть *только* злымъ, то принуждается къ этому непреоборимымъ закономъ, а возможность зла простирается лишь на-

столько, насколько простирается свобода. Побужденія себялюбія и нравственнаго разума дѣйствуютъ вмѣстѣ въ человѣческой природѣ. Еслибы самыя побужденія были добры и злы, еслибы различіе добра и зла заключалось въ различіи побужденій, то человѣкъ долженъ бы быть отъ природы вмѣстѣ и добрымъ и злымъ, что не возможно.

Различіе добра и зла заключается не въ свойствѣ побужденій, а въ ихъ *значеніи*, въ томъ достоинствѣ, которое имѣютъ эти побужденія въ человѣческой волѣ; различіе заключается единственно и исключительно въ *правилахъ*. Не побужденіе нравственнаго закона есть нѣчто доброе, а то, что это побужденіе имѣетъ *верховное значеніе* въ нашей волѣ, что всѣ другія побужденія вполнѣ ему подчинены. Не побужденія чувственности и себялюбія суть нѣчто злое, а то, что они вполнѣ управляютъ человѣческою волею, что они имѣютъ больше силы, нежели нравственный законъ: въ этомъ одномъ состоитъ зло. Побужденія, какъ бы они ни были разнообразны, могутъ дѣйствовать вмѣстѣ, могутъ совмѣстно быть на одномъ и томъ же поприщѣ, напротивъ правила исключаютъ другъ друга. Правила опредѣляютъ значеніе, отношеніе, порядокъ побужденій. Этотъ порядокъ можетъ быть только *одинъ*. Невозможно, чтобы и себялюбіе было верховнымъ нравственнымъ побужденіемъ и чтобы имъ же былъ нравственный законъ. Зло есть себялюбіе какъ верховное побужденіе или какъ правило, добро есть нравственный законъ какъ принципъ воли. Итакъ невозможно, чтобы человѣкъ отъ природы былъ вмѣстѣ добрымъ и злымъ.

Итакъ зло заключается не въ побужденіяхъ, а въ *порядкѣ* побужденій, въ извращеніи моральнаго порядка. Господство нравственнаго закона есть моральный порядокъ, господство себялюбія есть его извращеніе. Это извращеніе дѣлается не природою, не способностью, не содержаніемъ побужденій, а только волею. Только *въ* волѣ и только *чрезъ* волю могутъ быть вообще извращаемы побужденія. (*)

(*) Тамъ же. III. S. 195—7.

3) Наклонность ко злу какъ естественная, моральная, радикальная.

Итакъ единственное, достаточное основаніе объясненія зла есть человѣческая воля, которая въ своемъ первомъ элементарномъ направленіи извращаетъ порядокъ побужденій, отклоняется отъ нравственнаго закона и склоняется къ побужденіямъ чувственности. Такъ какъ эта наклонность обусловливаетъ эмпирическій характеръ человѣка, слѣдовательно не принадлежитъ къ дѣйствіямъ этого характера, то она будетъ *не пріобрѣтенная*, а прирожденная или *естественная*. Подъ «естественною» мы разумѣемъ не то, что противоположно произволу, а то, что противоположно образованію. Наклонность ко злу не внесена въ человѣческую природу извнѣ, не пріобрѣтена съ теченіемъ времени, не привита къ человѣческой природѣ, а свойственна ей самой: это мы называемъ прирожденною или естественною наклонностью.

Эта естественная наклонность происходитъ ни въ чемъ иномъ какъ въ *волѣ*. Она есть *дѣло воли*; потому эта естественная наклонность есть вмѣстѣ нѣчто *моральное*. Слѣдовательно она можетъ быть вмѣняема, слѣдовательно составляетъ нѣчто *виновное*. Эта вина заключается въ первомъ направленіи воли, въ корнѣ воли; отсюда были испорчены съ своемъ элементѣ направленіе воли, правило, настроеніе. Потому эта естественная и вмѣстѣ моральная наклонность ко злу *радикальна*. Она есть *радикальное зло въ человѣческой природѣ*.

Зло въ различныхъ своихъ видахъ, въ видѣ слабости, нечистоты, порочности есть наша собственная вина. Вина слабости и нечистоты есть *слабая воля*, которая не имѣетъ направленія ко злу, но имѣетъ силы для добра. Вина порочности есть *злая воля*, которая намѣренно обращается противъ нравственнаго закона. Слабая воля направляется къ чему-нибудь иному, а не къ нравственному закону, она не направлена къ добру; злая воля направляется къ тому, что противоположно нравственному закону. И то, и другое есть моральная вина; по сравненію съ виною въ юридическомъ смыслѣ, слабую волю можно назвать «culpa», а злую «dolus». Злая воля есть собственно *коварство* человѣческаго сердца, нетолько питающее сѣмя зла, но подкапывающее сѣмя добра и превращающее душевное настроеніе въ своекорыстіе. Себялюбіе имѣетъ здѣсь силу какъ правило, какъ верховный и исключительный мотивъ воли. Зло избѣгается лишь настолько, насколько оно вредно, т. е. противорѣчитъ себялюбію; добро принимается какъ обманчивая видимость, подъ которою очень удобно себя чувствуетъ себялюбіе, т. е. оно принимается лишь настолько, насколько согласуется съ себялюбіемъ. Такимъ образомъ душевное настроеніе портится въ самой своей глубинѣ. Человѣкъ ни въ чемъ не раскаевается кромѣ вредныхъ слѣдствій своего поступка. Раскаяніе становится ни чѣмъ инымъ какъ *огорченіемъ себялюбія*. Это раскаяніе называютъ *совѣстью* и въ довершеніе извращенности воображаютъ, что эта ложная совѣсть есть истинная совѣсть, для того чтобы кромѣ разныхъ другихъ преимуществъ восхищаться также своею совѣстливостью и услаждать себялюбіе также и этою лестью. Эта фальшивая совѣсть, которою человѣческое коварство помрачаетъ истинную совѣсть, остается спокойною при какомъ угодно недостойномъ дѣлѣ, какъ скоро оно не имѣетъ дурныхъ послѣдствій; это совѣсть игрока, которая пробуждается только тогда, когда онъ проигрываетъ, и которая покойно спитъ или даже остается вполнѣ довольною, когда онъ выигрываетъ. Себялюбіе какъ правило знаетъ только *одну* цѣль: свою выгоду. Въ сравненіи съ этою цѣлью все другое имѣетъ для него значеніе средства; по крайней мѣрѣ по его настроенію нѣтъ ничего, что́ имѣло бы для него бо́льшую цѣну, даже и человѣческое достоинство, какъ собственное, такъ еще менѣе чужое. Мѣсто человѣческаго достоинства занимаетъ здѣсь *кажущаяся цѣнность*, къ которой одной и стремится себялюбіе. Здѣсь имѣетъ силу то, что́ разъ публично объявилъ одинъ членъ англійскаго парламента: «каждый человѣкъ имѣетъ свою цѣну, за которую онъ отдаетъ себя.» Если этотъ вкоренившійся въ человѣчествѣ образъ настроенія мы станемъ судить съ моральной точки зрѣнія, то мы должны согласиться съ словами апостола: «никто не творитъ добра, даже ни единый.» (*)

(*) Тамъ же. III. S. 198—200.

V. *Умопостигаемая (неизслѣдуемая) причина зла.*

1) Зло какъ наслѣдованное свойство. Опроверженіе этой теоріи.

Мы прослѣдили зло до самаго его корня; этотъ корень есть ни что иное, какъ та наклонность, которую дала себѣ человѣческая воля въ своемъ первомъ направленіи, наклонность къ извращенію дѣйствующихъ въ нашей природѣ побужденій, т. е. къ возведенію себялюбія въ правило воли, къ водворенію себялюбія въ нашемъ настроеніи. Откуда происходитъ эта наклонность? Какимъ образомъ мы объяснимъ это происхожденіе зла?

Основаніе зла—*свобода*. Самая наклонность, о которой мы говорили, есть дѣло произвола; иначе она была бы побужденіемъ природы, которая, какъ природа, никогда не можетъ быть корнемъ зла. Наклонность ко злу уже сама *зла*. Она—*радикальное* зло. Зло можетъ быть объяснено только изъ зла, никакъ не изъ того, что *не есть злое:* ни изъ природы, ни изъ добра. Для объясненія зла не существуетъ никакой иной теоріи кромѣ какъ generatio ab ovo. Первое сѣмя зла есть уже злое направленіе воли.

Свобода есть *умопостигаемая* причина. Во временномъ послѣдованіи событій нѣтъ никакой свободы. Въ этомъ послѣдованіи *никакъ* нельзя искать причины зла. Никакимъ образомъ зло не объясняется изъ предъидущаго состоянія. Основаніе такого-то злаго поступка не заключается въ предъидущихъ поступкахъ; иначе настоящій поступокъ былъ бы необходимымъ слѣдствіемъ прежнихъ и потому самому не былъ бы злымъ. Основаніе нашего грѣховнаго состоянія заключается вообще не въ томъ, что наши предки были грѣховны, и предки нашихъ предковъ, и наконецъ первые люди, какъ будто зло переходитъ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Такой переходъ былъ бы *наслѣдованіемъ*. Что̀ мы наслѣдуемъ, то не есть наше дѣло, слѣдовательно и не наша вина. Итакъ зло не можетъ быть наслѣдуемо. Вотъ точка, гдѣ мы должны отвергнуть такое представленіе о наслѣдованномъ злѣ, какъ находящееся въ противорѣчіи съ свободою и съ самою при-

родою зла. Какъ бы ни представляли это наслѣдованіе, по-медицински ли, какъ *наслѣдственную болѣзнь*, или юридически, какъ *наслѣдственный долгъ*, или теологически, какъ *наслѣдственный грѣхъ*, во всѣхъ этихъ случаяхъ основаніемъ зла считается предшествующее состояніе, слѣдовательно нѣкоторая временная причина, слѣдовательно *не* свобода. Кантовскую теорію *радикальнаго зла* въ человѣческой природѣ должно строго отличать отъ теологической теоріи *наслѣдственнаго грѣха*, съ которою кантовское ученіе не имѣетъ ничего общаго кромѣ глубокой мысли о первоначальности зла. Зло не есть порода. Основаніе зла заключается не въ рожденіи, а только въ волѣ. (*)

2) Зло какъ паденіе. Исторія грѣхопаденія.

Познаваемы только временныя причины, а не умопостигаемыя. Поэтому происхожденіе зла *неизслѣдуемо*. Еслибы основаніе было познаваемо, то оно должно было бы быть чѣмъ-либо временнымъ. Еслибы оно было временнымъ, то зло должно было бы быть нѣкоторымъ необходимымъ слѣдствіемъ, чѣмъ уничтожалась бы его свобода, а вмѣстѣ его виновность, а вмѣстѣ съ тѣмъ его преступность, его вмѣняемость, т. е. весь его характеръ. Зло не слѣдуетъ какъ временное событіе за нѣкоторымъ другимъ событіемъ; такое послѣдованіе есть нѣчто необходимое по закону природы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, то̀, что дѣлается во времени, есть *непрерывное* измѣненіе. Зло никакъ не можетъ быть понимаемо какъ временная послѣдовательность, слѣдовательно и какъ членъ или состояніе въ цѣпи непрерывнаго измѣненія. Оно не произошло *постепенно*, слѣдовательно вообще *не произошло*, оно есть; и то постепенное увеличеніе или возрастаніе зла, которое мы на опытѣ наблюдаемъ въ человѣческихъ характерахъ, предполагаетъ уже въ своемъ первомъ зачаткѣ зло: это не возрастаніе *зла*, а возрастаніе *во злѣ*. Если мы захотимъ предста-

(*) Тамъ же. IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. S. 200—2.

вить себѣ образно происхожденіе зла въ видѣ временнаго событія, какъ бы начало грѣха, то само собою изчезаетъ представленіе непрерывнаго измѣненія, связь разрывается въ то мгновеніе, когда появляется зло; въ сравненіи съ предыдущимъ состояніемъ зло является не *какъ слѣдствіе,* а какъ *паденіе,* точно такъ, какъ библія разсказываетъ исторію перваго грѣха. Этотъ грѣхъ является не какъ слѣдствіе невинности, а какъ отпаденіе отъ Бога, какъ произвольное ослушаніе божественной заповѣди, какъ наклонность человѣка къ отступленію отъ закона, какъ искушеніе человѣка злымъ духомъ, т. е. какъ неизслѣдуемое, никакою эмпирическою причиною необъяснимое, злое стремленіе. Въ этомъ зеркалѣ каждый можетъ видѣть свою вину. Такъ идетъ дѣло со зломъ въ человѣческой природѣ. Что разсказывается объ Адамѣ, то справедливо обо всѣхъ. Mutato nomine de te fabula narratur! Въ этомъ смыслѣ, а не въ смыслѣ наслѣдственнаго грѣха, справедливы слова: «въ Адамѣ всѣ согрѣшили.» (*)

VI. *Искупленіе отъ зла.*

1) Возможность добра. Самоисправленіе.

Какъ теперь относится къ этому понятію радикальнаго зла понятіе добра? Если человѣкъ отъ природы золъ, то гдѣ же у насъ будетъ добро? Въ этомъ вопросѣ заключается собственно задача вѣры. Какимъ образомъ мы можемъ быть искуплены отъ зла, если оно радикально? Человѣческая природа въ силу своихъ задатковъ первоначально назначена къ добру, но она не *есть* первоначально добрая, напротивъ, вслѣдствіе своей отступающей отъ нравственнаго закона наклонности, она первоначально зла. Человѣческая природа *должна* быть добрая. Этого требуетъ съ безусловною необходимостью нравственный разумъ, категорическій императивъ. Чѣмъ человѣческая природа безусловно *должна* быть, тѣмъ она и должна *мочь* быть. Здѣсь имѣетъ силу практическое положеніе: «ты можешь, ибо ты долженъ!» Такъ какъ мы *не* добры, то мы должны *стать* добрыми, слѣдовательно и *можемъ* стать добрыми. Но какимъ образомъ изъ природы радикально злой можетъ произойти добро? Какимъ образомъ возможенъ переходъ отъ нашего злаго свойства къ добру? Какимъ образомъ злой можетъ перестать быть злымъ? Какимъ образомъ можетъ онъ начать становиться добрымъ? Въ этой точкѣ заключается трудность.

(*) Тамъ же. IV. S. 202—6.

Только *воля* добра или зла. Воля—*мы сами.* Чѣмъ мы можемъ быть или стать посредствомъ воли, тѣмъ *дѣлаемъ сами себя только мы одни.* Итакъ вопервыхъ мы сами должны себѣ помочь. Но, будучи злыми, каковы мы вслѣдствіе первоначальной, неизгладимой наклонности, не неспособны ли мы повидимому къ такой помощи себѣ самимъ? Зломъ еще *не* уничтожена въ насъ возможность добра. Радикальное зло не есть абсолютное зло. Побужденіе нравственнаго закона живетъ въ насъ вмѣстѣ съ побужденіями себялюбія и чувственности. Радикальное зло есть извращеніе этихъ побужденій. Въ этомъ извращеніи побужденіе нравственнаго закона подчиняется другимъ побужденіямъ. Подчиненіе не есть уничтоженіе. Вмѣстѣ съ нравственнымъ закономъ въ насъ живетъ способность и возможность добра. Зло есть только наклонность въ противоположную сторону, произвольное противорѣчіе добру. Это противорѣчіе было бы не возможно, еслибы въ насъ не присутствовало добро какъ побужденіе и задатокъ. Такимъ образомъ возможность добра даже при радикальномъ злѣ неизгладима и неуничтожима.

2) Непонятное происхожденіе добра.

Мы не можемъ понять, какъ происходитъ зло. Точно также мы не можемъ понять, какъ происходитъ добро; ибо происхожденіе въ томъ и другомъ случаѣ есть дѣло свободы, умопостигаемое дѣло, слѣдовательно такое, которое *не*объяснимо человѣческимъ разумомъ. *Перехода* отъ добра къ злу не существуетъ. Такой переходъ былъ бы сплошнымъ измѣненіемъ, въ которомъ

не существуетъ никакихъ скачковъ, такъ что мы въ одно и тоже мгновеніе должны были бы быть вмѣстѣ и добрыми и злыми, что не возможно. Если же конецъ зла и начало добра не имѣютъ мѣста *разомъ*, если не одно и то же существо въ одно и тоже мгновеніе вмѣстѣ и добро, и зло, то отъ одного къ другому не существуетъ никакого перехода.

Добро можетъ произойти только отъ добра, какъ и зло только отъ зла. Мы можемъ постепенно возрастать *въ* добрѣ, постепенно переходить къ лучшему и лучшему, постепенно укрѣплять наши принципы, измѣнять наши нравы, по условіе для этого то, что мы *желаемъ* добра, что воля приняла направленіе къ добру. Непрерывное измѣненіе, состоящее въ непрерывномъ переходѣ къ лучшему, есть *реформа*. Начало добра въ человѣкѣ, корень его исправленія, является не въ видѣ непрерывнаго измѣненія, слѣдовательно *не* какъ реформа.

3) Добро какъ возрожденіе.

Стать добрымъ значитъ ни что иное какъ направить волю на нравственный законъ, отвлечь ее отъ другихъ побужденій, къ которымъ она склоняется, вмѣсто ихъ возвести нравственный законъ въ верховное правило и возстановить нравственное побужденіе въ волѣ. Это возстановленіе, которое, вмѣсто прежняго порядка, вводитъ порядокъ противоположный, есть не постепенный переходъ, не реформа, а *переворотъ* внутри человѣка, совершенный *переворотъ въ образѣ мыслей*, непосредствуемое, внезапное, непремѣнное рѣшеніе, не исправленіе нравовъ, а *основаніе характера*; однимъ словомъ это есть *возрожденіе*, облеченіе въ новаго человѣка. Въ такомъ возрожденіи состоитъ начало добра; отсюда проистекаетъ непрерывное преуспѣяніе *въ* добрѣ. Мы понимаемъ, что это возрожденіе должно имѣть мѣсто, что безъ него невозможно никакое самоисправленіе; но мы не можемъ объяснить, *какъ* оно происходитъ. (*)

(*) Тамъ же. V. Von der Wiederherstellung der urspr. Anlage zum Guten in ihrer Kraft. (Allg. Anmerkg. in der zweiten Aufl.). S. 206—14

VII. *Вѣра въ дѣйствіе благодати Божіей.*

1) Религія пріобрѣтенія милости и религія доброй жизни.

Избавленіе человѣка отъ зла составляетъ самое плодотворное и самое глубокое зерно во всемъ содержаніи вѣры. Но что касается до возможности такого избавленія, то здѣсь разумная вѣра расходится съ откровенною вѣрою, какъ съ высшею областію истинъ, или религія *въ* границахъ одного разума съ религіею *внѣ* этихъ границъ.

Нравственное самовозвышеніе отъ злаго настроенія къ доброму, это внутреннее превращеніе человѣческой природы, это внутреннѣйшее измѣненіе сердца, есть процессъ совершенно непонятный для естественнаго разума. Мы не можемъ понять, какимъ образомъ въ корнѣ возможно самоисправленіе, между тѣмъ какъ однакоже понимаемъ, что оно необходимо должно быть. Эта непонятность даетъ вѣрѣ первое побужденіе выйдти изъ границъ разума. На эту непонятность ссылается религія внѣ границъ одного разума. Если самоисправленіе не понятно, то оно не возможно, и человѣкъ отъ себя и помощью собственной воли никакъ не можетъ стать добрымъ. Слѣдовательно, онъ или останется злымъ, или же долженъ ожидать своего исправленія отъ Бога и только отъ Бога. Для своего исправленія онъ нуждается въ божественномъ спасеніи, онъ нуждается больше нежели въ божественной помощи. Именно еслибы Богъ намъ помогалъ, то Ему должна бы была содѣйствовать человѣческая воля, она также должна была бы участвовать въ своемъ исправленіи; но, будучи злою, какова она теперь, она ничего не можетъ сдѣлать: слѣдовательно ея исправленіе невозможно или оно есть только *дѣйствіе Бога въ человѣкѣ*, совершенно ничѣмъ не заслуженное со стороны человѣка, слѣдовательно *дѣйствіе благодати*, приливъ въ грѣховную человѣческую природу божественной благодати, которую мы воспринимаемъ и испытываемъ въ себѣ чудеснымъ образомъ.

На невозможности самоисправленія основывается вѣра въ божественное дѣйствіе благодати. Эта вѣра противорѣчитъ ра-

зумной вѣрѣ. ([1]) Разумъ говоритъ: самоисправленіе совершенно необходимо; я не могу понять его возможности, но долженъ признать его необходимость: слѣдовательно возможность самоисправленія есть объектъ моей *вѣры*.

Противоположная вѣра ожидаетъ всего добраго только отъ Бога и ничего не ожидаетъ отъ человѣческой воли, которая, будучи удерживаема сѣтями зла, не имѣетъ для добра *никакой* силы. Вслѣдствіе этой вѣры мы надѣемся отъ Бога, что онъ сдѣлаетъ насъ счастливыми въ силу своей благости. И если условіе для счастія состоитъ въ нашемъ исправленіи, то мы надѣемся отъ Бога, что онъ насъ исправитъ и освятитъ посредствомъ своей благодати и всемогущества. Намъ самимъ ничего не остается какъ только *желать* отъ Бога того и другаго, *молить* Его объ этомъ, дѣлать внѣшнимъ образомъ ([2]) все, что Ему угодно, для того, чтобы склонить къ себѣ Его произволъ, ([3]) чтобы пріобрѣсти Его *милость*. Такимъ образомъ происходитъ вѣра безъ моральнаго ядра, вѣра, не имѣющая никакой иной цѣли, кромѣ пріобрѣтенія божественнаго благоволенія, а для этой цѣли никакихъ иныхъ средствъ кромѣ внѣшнихъ дѣйствій, слѣдовательно богослужебныхъ обрядовъ, *культа*.

Моральная религія только *одна*. Въ противорѣчіи къ ней всѣ другія религіи суть богослужебныя дѣйствія, совершаемыя людьми въ намѣреніи склонить къ себѣ чрезъ нихъ божественную волю. «Всѣ религіи,» говоритъ Кантъ, «можно раздѣлить на религіи *пріобрѣтенія милости* (одного культа) и на *моральную* религію, т. е. *религію доброй жизни*.» (*)

2) Отношеніе разумной вѣры къ религіи внѣ границъ одного разума. Парергоны.

Вѣра въ дѣйствіе благодати ссылается на внутренній опытъ, на внезапное озареніе, которое подобно внезапному приливу. Это

([1]) Поколику послѣдняя не пріемлетъ духа первой.
([2]) См. ниже, стр. 406.
([3]) Благоволеніе. *Примѣчанія Духовнаго Цензора.*
(*) Тамъ же. S. 214—5.

опытъ такого рода, что человѣческій разумъ не имѣетъ органа, которымъ бы могъ его сдѣлать. ([1]) А опытъ, котораго разумъ не можетъ сдѣлать, никакъ не есть дѣйствительный, а только воображаемый; вѣра въ воображаемыя мечты есть «*сумасбродство*». Положимъ, что существуютъ такіе опыты: почему можно узнать, что они суть дѣйствія божественной благодати? Почему можно узнать, что ихъ причина — Богъ? Божественная причина не познаваема, слѣдовательно и благодатное дѣйствіе Бога не познаваемо. Такимъ образомъ вѣра въ нихъ не имѣетъ никакой точки опоры въ теоретическомъ разумѣ. Она не имѣетъ также никакой точки опоры и въ практическомъ. Практическій разумъ говоритъ, что мы должны дѣлать для того, чтобы быть достойными счастія. А эта вѣра говоритъ, что мы не должны *ничего* дѣлать, а должны всего ожидать отъ Бога; итакъ она не имѣетъ никакой цѣны, ни практической, ни теоретической.

Кантовское вѣроученіе слѣдитъ на каждой своей точкѣ за противолежащимъ ему положеніемъ, которое занимаетъ религія внѣ границъ одного разума. Вѣрѣ въ самоисправленіе или *возрожденіе* человѣка противолежитъ вѣра въ *благодатное дѣйствіе* Бога. Между положеніями той и другой вѣры лежитъ граница разума; но такъ какъ они находятся по одну и по другую сторону общей границы, то они касаются взаимно и соотвѣтствуютъ другъ другу. То, что граничитъ съ моральною религіею и не принадлежа къ ней какъ-бы прилегаетъ къ ней, Кантъ называетъ «*парергономъ*». И какъ такіе *парергоны* онъ разсматриваетъ каждый разъ положеніе вѣры за границею моральной религіи. (*)

Такимъ образомъ моральная религія не относится абсолютно-исключительно къ вѣрѣ въ дѣйствіе благодати. Она не оспариваетъ возможности такихъ дѣйствій, она только не дѣлаетъ изъ нихъ объекта вѣры. Она вѣруетъ въ возрожденіе, въ самоисправ-

---

([1]) Послѣдующее разсужденіе показываетъ, что разумъ человѣческій нетолько не можетъ представить опыта дѣйствія благодати, но и помыслить о томъ правильно не въ состояніи: такъ возвышается надъ нимъ эта святая область верховной истины! *Прим. Духовн. Цензора.*
(*) Тамъ же. S. 215. Anmerkg. (Zusatz in der 2 Ausgb.)

леніе человѣка; она отрицаетъ всякую вѣру, считающую возможнымъ исправленіе человѣка безъ условія возрожденія, безъ собственнаго внутренняго переворота. Можетъ быть, что человѣческое самовспомоществованіе къ добру недостаточно, что наше избавленіе нуждается для полноты въ божественной помощи. Въ такомъ случаѣ первое условіе, чтобы мы могли принять божественную помощь, есть наша воспріимчивость. А первое условіе для этой воспріимчивости есть возрожденіе. Такимъ образомъ вѣра въ возрожденіе имѣетъ открытую сторону для вѣры въ дѣйствіе благодати. Она признаетъ ее какъ парергонъ. Она *не* признаетъ только *той* вѣры въ дѣйствіе благодати, которая въ своемъ основаніи уничтожаетъ возможность возрожденія и человѣческаго самоисправленія. Такая вѣра съ практической стороны мертва, а съ теоретической—пустая мечта.

Первое условіе для нашего внутренняго обращенія въ смыслѣ добра есть борьба со зломъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

БОРЬБА ДОБРАГО ПРИНЦИПА СЪ ЗЛЫМЪ О ГОСПОДСТВѢ НАДЪ ЧЕЛОВѢКОМЪ.

Человѣкъ въ корнѣ своей воли золъ. Если этотъ корень не можетъ быть вырванъ, если зло не можетъ быть побѣждено въ человѣческой природѣ *въ самомъ его основаніи*, то человѣкъ неспособенъ къ добру, то нѣтъ никакого избавленія отъ зла. Мы можемъ на поверхности внутренно остающейся своекорыстною воли стать людьми добрыхъ нравовъ и законныхъ дѣйствій, но не можемъ стать *нравственно добрыми* людьми. Добро въ этомъ смыслѣ не возможно безъ возрожденія, возрожденіе не возможно безъ борьбы со зломъ. Августинъ добродѣтели, которыя не обусловлены возрожденіемъ, называлъ блестящими пороками. Кантъ въ этой точкѣ не менѣе ригористиченъ въ своемъ образѣ мыслей, какъ и христіанскій отецъ церкви; онъ только нѣсколько умѣреннѣе въ своемъ выраженіи: для него безъ борьбы со зломъ всѣ че-

ловѣческія добродѣтели — ни что иное какъ «*блестящіе пустяки*». (*)

Добро и зло противоположны другъ другу какъ принципы, которые не могутъ находиться вмѣстѣ на одномъ и томъ же поприщѣ, которые слѣдовательно борются между собою на жизнь и смерть. Каждый изъ нихъ какъ-бы стремится править рулемъ въ человѣческой волѣ, каждый стремится достигнуть въ ней верховнаго значенія, каждый ищетъ исключительнаго господства надъ человѣкомъ. Это господство *не* можетъ быть раздѣлено между тѣмъ и другимъ. Оно принадлежитъ или добру или злу. *Которому* изъ нихъ оно принадлежитъ *по праву?* Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, нужно изслѣдовать притязанія той и другой стороны. Только такимъ образомъ можно правильно установить точку зрѣнія, съ которой рѣшается процессъ добра со зломъ. Собственно борьба идетъ между притязаніями, которыя заявляются тѣмъ и другимъ. Можно также напередъ видѣть, на какую точку станутъ борющіяся стороны, какими основаніями каждая изъ нихъ будетъ подкрѣплять свое притязаніе на господство надъ человѣкомъ. Зло ссылается на свое *прежнее* право, оно имѣетъ какъ-бы первенство въ отношеніи къ человѣческой волѣ, оно сперва овладѣло волею; добро ссылается на свое безусловное и *послѣднее* право. Зло есть *первое направленіе воли*, первоначальная наклонность человѣческой природы; добро есть *послѣдняя цѣль* воли, первоначальное и вѣчное назначеніе человѣка.

I. *Практическая вѣра въ Сына божія.*

1) моральный идеалъ какъ Сынъ божій или слово.

Добро есть воля, единственное правило которой составляетъ нравственный законъ, воля въ совершенномъ согласіи съ этимъ закономъ: слѣдовательно человѣчество въ его моральномъ совершенствѣ. Въ этомъ моральномъ совершенствѣ человѣчество не

(*) Relig. innerh. d. Gr. d. bl. V. *Zweites Stück*. Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. S. 220. Anmerkg.

есть объектъ опыта: это совершенное человѣчество есть нѣчто не эмпирическое, а идеальное, не данный человѣкъ, а *идея человѣка*. Представляемая въ недѣлимомъ, эта идея есть *идеалъ* человѣчества, *моральный идеалъ*. Человѣчество не имѣетъ иной и болѣе высшей цѣли какъ сравняться съ этимъ идеаломъ. Міръ не имѣетъ никакой иной цѣли кромѣ произведенія разумныхъ существъ, т. е. цѣль его есть человѣчество, слѣдовательно конечная цѣль его будетъ морально-совершенное человѣчество или моральный идеалъ.

Если мы говоримъ о моральной цѣли міра, то само собою разумѣется, что мы предполагаемъ нѣкоторую разумную силу, которая одна можетъ назначить и выполнить такую цѣль, т. е. предполагаемъ моральнаго творца міра. Итакъ если мы представляемъ міровую цѣль какъ моральный идеалъ, съ которымъ должно сравняться человѣчество, то это значитъ то же самое, что Богъ создалъ міръ для того, чтобы онъ исполнилъ эту цѣль, что Онъ создалъ его ради *моральнаго идеала*. Итакъ самый моральный идеалъ не созданъ, а произошелъ въ Богѣ, слѣдовательно *вѣченъ*. Идея человѣчества имѣетъ непосредственно божественное происхожденіе: она,— говоря символически,— есть вѣчный и прирожденный *Сынъ божій*. Эта идея есть цѣль, для которой созданъ міръ; онъ созданъ *ни съ какимъ* другимъ намѣреніемъ. Итакъ эта идея есть божественное побужденіе къ творенію, божественный мотивъ творенія, творческій *логосъ* или «*слово*, чрезъ которое все произошло и безъ котораго не начало быть ни что, что́ произошло.» (*)

2) Сынъ божій какъ безгрѣшный человѣкъ.

Моральный идеалъ есть идея человѣчества, воплощенная въ одномъ недѣлимомъ. Это идеальное недѣлимое есть совершенный, т. е. *божественно-настроенный* человѣкъ. Онъ,—говоря символиче-

(*) Тамъ же. *Erster Abschnitt*. Von dem Rechtsanspruch des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen. a) Personificirte Idee des guten Princips. S. 223 flgd.

ски, — есть сошедшій къ намъ съ неба образъ Божій или первообразъ человѣчества: *Сынъ Божій, ставшій человѣкомъ*. Совершенство заключается только въ божественномъ настроеніи. Для настроенія, для этой внутреннѣйшей особенности воли, нѣтъ другаго выраженія, въ которомъ бы оно заявлялось и открывалось, какъ *жизнь* и *ученіе*, нѣтъ другой повѣрки, которая бы ручалась за него, какъ *страданіе*, побѣдоносно имъ выносимое. Степень страданія обнаруживаетъ силу добродѣтели. Настроеніе, стоящее выше всякаго сопротивленія, совершенно непоколебимое, не измѣняетъ себѣ въ *крайнемъ* страданіи, а нѣтъ страданія, которое превосходило бы *смерть*, сопровождаемую позоромъ и мученіемъ. Но истинно-божественно настроенный человѣкъ уничтожилъ въ себѣ зло до самаго корня; онъ, хотя въ силу своей человѣческой природы и подверженъ, подобно другимъ, искушенію, однакоже всегда выходитъ изъ него *не*побѣжденнымъ; онъ въ самой глубинѣ своего сердца совершенно чистъ, слѣдовательно совершенно *безгрѣшенъ*. Такимъ образомъ этотъ человѣкъ есть единственный человѣкъ, страданія котораго нельзя считать за кару его собственной вины: онъ страдаетъ совершенно незаслуженно. Итакъ, гдѣ же здѣсь моральная связь между виною и страданіемъ? Какимъ образомъ можно мыслить въ моральномъ соединеніи крайнее страданіе и совершенную добродѣтель? Если всегда должна быть вина, которая влечетъ за собою страданіе, а въ этомъ случаѣ страдающій свободенъ отъ всякой вины и грѣха, то это страданіе божественно-настроеннаго человѣка можетъ быть мыслимо только какъ искупленіе *чужой* вины; онъ страдаетъ *за другихъ*, не за того или этого, но за *все человѣчество*, т. е. онъ страдаетъ для того, чтобы способствовать моральной мировой цѣли, чтобы осуществить и какъ-бы типически воплотить для всѣхъ идею человѣка.

Итакъ если мы хотимъ представить и какъ-бы въ живомъ образѣ воплотить идею человѣчества въ одномъ недѣлимомъ, то вотъ *характеристическія черты*, которыя ему принадлежатъ. Въ этихъ чертахъ выражается человѣческая жизнь, достигающая моральнаго идеала. Этотъ идеалъ не есть объектъ опыта, слѣдовательно есть предметъ не познанія, а только *вѣры*. Мы вѣримъ въ добро какъ въ моральную цѣль міра, мы вѣримъ въ моральный идеалъ какъ въ нашъ нравственный первообразъ. Въ отношеніи къ этому объекту способъ нашего представленія есть только *вѣра*. Эта вѣра есть только *практическая:* это—*практическая вѣра въ Сына божія*. И юридическое притязаніе добраго принципа состоитъ именно въ слѣдующемъ: *чтобы мы вѣрили въ этого Сына божія*, чтобы этотъ нравственный идеалъ для насъ былъ несомнѣненъ, чтобы мы ничего иного не желали какъ безусловно слѣдовать этому первообразу. (*)

3) Сынъ божій какъ дѣйствительный (натуральный) человѣкъ.

Итакъ эта вѣра въ чистомъ своемъ видѣ не должна содержать въ себѣ *ничего*, что бы уничтожало или дѣлало невозможнымъ наше послѣдованіе ей. Если этотъ нравственный первообразъ содержитъ въ себѣ черты характера, которыя исключаются условіями *нашей* природы, которыхъ *мы* никакъ не можемъ достигнуть, то послѣдованіе будетъ невозможно, наша вѣра въ Сына божія теряетъ все свое *практическое* значеніе и перестаетъ быть истинно-религіозною. Нравственный первообразъ состоитъ въ одномъ настроеніи. Настроеніе осуществляется и заявляется только въ жизни. Настроеніе какъ настроеніе не можетъ открыться, оно какъ нѣчто внутреннѣйшее вѣчно скрыто; чистота его не имѣетъ никакого другаго признака кромѣ безгрѣшной жизни. Самъ Сынъ божій ссылается для того, чтобы люди увѣровали въ него, только на свою жизнь: «кто изъ васъ можетъ уличить меня въ грѣхѣ?» Итакъ не сверхъестественные знаки обнаруживаютъ намъ божественно-настроеннаго человѣка; не *чудеса* открываютъ его намъ; не какъ чудотворецъ онъ долженъ быть нашимъ первообразомъ, ибо иначе мы могли бы ему слѣдовать только тогда, еслибы и мы имѣли или получили силу дѣлать чудеса. Вѣра въ Сына божія какъ въ моральный идеалъ есть вѣра практическая. Вѣра въ Сына божія какъ въ чудотворца

(*) Тамъ же. S. 224 flgd.

не имѣетъ кромѣ относительной никакой практической цѣны, она есть *только историческая* вѣра, которая въ истинномъ смыслѣ религіи не пригодна.

Практическая вѣра въ Сына божія исключаетъ изъ него всякія сверхъестественныя условія. Представленіе сверхъестественнаго человѣка уничтожаетъ возможность нашего послѣдованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ съ другой стороны исчезаетъ возможность нравственнаго первообраза; слѣдовательно практическая вѣра, не признающая никакого иного объекта кромѣ нравственнаго первообраза, *никакъ* не мирится съ этимъ представленіемъ. Онъ не долженъ быть представляемъ какъ человѣкъ съ *прирожденною, совершенною чистотою воли*, такъ, чтобы въ немъ не заключалось даже *возможности* зла, чтобы его не могло никакъ касаться даже *искушеніе*; въ такомъ случаѣ нравственныя условія у него были бы совершенно иныя нежели у насъ. Въ такомъ случаѣ его первообразъ былъ бы удаленъ отъ насъ на безконечное разстояніе и былъ бы недостижимъ по нравственнымъ основаніямъ.

Если же вѣра понимаетъ нравственный первообразъ подъ чисто-человѣческими условіями, то нѣтъ препятствій, почему бы этотъ первообразъ не осуществился въ чувственномъ человѣческомъ мірѣ, почему бы онъ не воплотился предъ глазами свѣта въ нѣкоторомъ дѣйствительномъ человѣкѣ; поэтому мы можемъ вѣрить въ Сына божія нетолько какъ въ моральный идеалъ, но и какъ въ *дѣйствительнаго тѣлеснаго человѣка*, и здѣсь чистая разумная вѣра совпадаетъ въ одномъ и томъ же объектѣ съ вѣрою во Христа.

Добрый принципъ имѣетъ юридическое притязаніе, чтобы въ Сына божія вѣровали какъ въ моральный идеалъ, какъ въ извѣстный опредѣленный нравственный первообразъ. Онъ требуетъ не иной какой вѣры, а моральной. Съ этимъ нравственнымъ первообразомъ мы должны и можемъ поравняться. Мы *можемъ*, потому что мы *должны*. Но какъ возможно, чтобы мы съ нимъ поравнялись? Если и сверхъестественныя условія исключены изъ нравственнаго первообраза, если мы и вѣримъ въ него не какъ въ чудотворца, все-таки остается еще безконечное разстояніе между нимъ, *безгрѣшнымъ человѣкомъ*, и нами, *грѣшными*. Какимъ образомъ можетъ быть уничтожено это разстояніе? Если оно *не* можетъ быть уничтожено, то между нимъ и нами остается непроходимая бездна, то мы остаемся подъ властью зла, и искупленіе отъ гибели не возможно. Въ этой точкѣ заключаются трудности, настоящія колебанія и задачи вѣры. (*)

II. *Объектъ вѣры какъ практическая цѣль жизни.*

Возрожденіе какъ превращеніе эмпирическаго характера посредствомъ умопостигаемаго.

Зло безконечно далеко отъ добра. Если мы примемъ зло за исходную точку, а добро за окончательную цѣль, то эта безконечно отдаленная цѣль недостижима ни въ какое время. *Мы* злы; наша цѣль и нравственный первообразъ—добро,—божественно-настроенный человѣкъ. Первое условіе, безъ котораго эта цѣль никакъ не можетъ быть достигнута, есть наше *исправленіе*. Но такъ какъ зло содержится въ корнѣ нашей воли, то и исправленіе должно быть совершено въ этомъ корнѣ. Исправленіе не есть реформа нравовъ, а переворотъ въ настроеніи, всецѣлый поворотъ испорченной воли, облеченіе въ новаго человѣка, полное внутреннее *рожденіе вновь*. Если наше исправленіе не основательно, то все равно какъ-бы его и не было. Только съ возрожденіемъ начинается въ насъ добро.

Понятіе возрожденія, обусловливающаго всякое исправленіе въ человѣкѣ, имѣетъ величайшее значеніе въ кантовской философіи. Этимъ понятіемъ завершается и дополняется глубокомысленное ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ, которое мы дважды встрѣтили въ теченіе нашихъ изслѣдованій, сперва при *космологической задачѣ причинности*, а потомъ при *моральной задачѣ свободы*. Это ученіе завершается теперь при религіозной задачѣ *искупленія*. Кантъ хорошо сдѣлалъ бы, еслибы онъ именно въ этомъ мѣстѣ настойчивѣе и знаменательнѣе выставилъ

(*) Тамъ же. b) Objective Realität dieser Idee. S. 225—30.

свою теорію умопостигаемаго характера. Но онъ удовольствовался тѣмъ, что повторилъ имя, а самое дѣло умопостигаемаго характера, неизбѣжно вызывающее вопросъ, оставилъ въ темнотѣ.

Умопостигаемый характеръ обусловливаетъ собою характеръ эмпирическій. То, что слѣдуетъ изъ эмпирическаго характера, есть нѣкоторый рядъ дѣйствій, изъ которыхъ каждое составляетъ естественно-необходимое событіе. Дѣйствія эмпирическаго характера необходимы, но самъ эмпирическій характеръ свободенъ, онъ есть дѣло свободы, дѣло умопостигаемаго характера. Итакъ эмпирическій характеръ *могъ бы* быть и не такимъ, каковъ онъ есть. Если онъ золъ, то онъ *долженъ бы* былъ и могъ бы быть инымъ. Каковъ эмпирическій характеръ, таковы и его дѣйствія. Итакъ *всѣ* его дѣйствія, и слѣдовательно *каждое* въ отдѣльности, могли бы быть иными. Если они злы, то они должны бы были и могли бы быть иными. Именно это и говоритъ *совѣсть* относительно дурныхъ дѣйствій. Такимъ образомъ въ характерѣ каждаго дѣйствія необходимость соединяется со свободою.

Но если всѣ дѣйствія какъ слѣдствія эмпирическаго характера необходимы, то эмпирическій характеръ не можетъ измѣнять своего образа дѣйствій, слѣдовательно не можетъ и *исправлять* его. Что же станется съ моральностью, если нѣтъ никакой возможности исправленія? Эмпирическій характеръ въ своемъ умопостигаемомъ источникѣ могъ бы и долженъ бы былъ быть инымъ, но такъ какъ онъ уже сталъ *такимъ*, то онъ остается тѣмъ, чѣмъ есть, и катится впередъ какъ шаръ, получившій опредѣленный толчекъ. Здѣсь заключается вопросная и проблематическая точка. Посредствомъ теоріи умопостигаемаго характера Кантъ хочетъ обосновать моральность въ эмпирическомъ характерѣ. Умопостигаемый характеръ обусловливаетъ эмпирическій и залагаетъ въ немъ моральность. Вмѣстѣ съ тѣмъ умопостигаемый характеръ даетъ эмпирическому направленіе, въ которомъ дѣйствія слѣдуютъ одно за другимъ съ необходимостью естественнаго закона; тѣмъ самымъ въ эмпирическомъ характерѣ уничтожается возможность измѣненія, слѣдовательно и исправленія: та-

кимъ образомъ умопостигаемый характеръ повидимому отнимаетъ у эмпирическаго вмѣстѣ съ возможностью исправленія вообще возможность моральности. У эмпирическаго характера не остается больше ничего кромѣ совѣсти, которая ему говоритъ: «ты долженъ бы быть другимъ, ты и могъ бы нѣкогда быть другимъ; но теперь поздно, ты не можешь уже стать другимъ, ты погибъ навѣки!» Такая совѣсть есть не раскаяніе, а *отчаяніе* въ высшей его степени, въ полномъ его объемѣ.

Въ этомъ смыслѣ въ недавнее время было понято и развито ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ. Практическая свобода воли должна быть въ такомъ случаѣ послѣдовательно отрицаема и мораль принимаетъ направленіе совершенно не согласное и противоположное съ нравственнымъ закономъ, съ категорическимъ императивомъ, съ постулатами практическаго разума. Невозможно, чтобы такъ слѣдовало понимать кантовскую теорію. Чтобы разъяснить проблематическую точку, мы должны строго разсмотрѣть отношеніе между умопостигаемымъ и эмпирическимъ характеромъ. Происхожденіе эмпирическаго характера, наклонность ко злу, возрожденіе—составляютъ у Канта не временные, а умопостигаемые акты, дѣло умопостигаемаго характера. Въ сферѣ эмпирическаго характера происходитъ временная послѣдовательность дѣйствій, исключающая свободу, произвольное измѣненіе, исправленіе. Ясно слѣдствіе:—*въ* эмпирическомъ характерѣ исправленіе *не* можетъ имѣть мѣста. Если эмпирическій характеръ долженъ быть исправленъ, то онъ долженъ стать *другимъ въ самомъ основаніи*, т. е. онъ долженъ испытать переворотъ въ самомъ своемъ источникѣ, въ своемъ корнѣ. На поверхности ничего нельзя исправить. Всякое исправленіе на поверхности дѣйствій есть только штопанье и видимость; нравы могутъ стать добрыми, самый же характеръ будетъ оставаться злымъ. Итакъ или вовсе нѣтъ исправленія, или же оно есть *основное* исправленіе. Такое исправленіе въ основѣ есть дѣло умопостигаемаго характера, который измѣняетъ, оборачиваетъ первоначальное направленіе воли и чрезъ то производитъ новый эмпирическій характеръ. Если эмпирическій характеръ не становится въ *корнѣ* инымъ, то онъ вообще не становится какимъ-либо другимъ, какимъ-либо лучшимъ. Такое

исправленіе именно и есть *возрожденіе;* никакого другаго исправленія не существуетъ. Всякое другое исправленіе только называется такъ, въ дѣйствительности оно вовсе не исправленіе. Поприще возрожденія лежитъ не въ области поступковъ, которые какъ поступки заключаются во времени. Поступки суть дѣйствія возрожденія. Эти *дѣйствія* и вступаютъ во время, являются во временной послѣдовательности поступковъ, но не самое возрожденіе. Такъ какъ само возрожденіе умопостигаемо, независимо отъ всѣхъ временныхъ условій, то его дѣйствія могутъ выступить въ *каждой точкѣ* времени. Другими словами: исправленіе человѣка *всегда* возможно, но оно *никогда* не возможно на поприщѣ эмпирическаго характера, а только въ его корнѣ, который опредѣляется умопостигаемымъ характеромъ. Въ *этой* точкѣ и *только* въ этой присутствуетъ *свобода,* держитъ руль и управляетъ волею. Кто не можетъ углубиться и войдти въ себя до этой точки, тотъ не имѣетъ употребленія своей свободы, тотъ *не* свободенъ, а обусловливается теченіемъ вещей, теченіемъ своихъ дѣйствій, которыя получили свое направленіе отъ этой точки и движутся по этому направленію до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ измѣнено дѣйствіемъ изъ этой точки. Итакъ ясно, что ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ, будучи правильно понято во всемъ его объемѣ, отрицаетъ всякое исправленіе, котораго мы ждемъ на поприщѣ эмпирическаго характера, что оно не допускаетъ никакого иного исправленія, кромѣ основнаго переворота въ эмпирическомъ характерѣ, кромѣ *возрожденія,* безъ котораго всѣ человѣческія добродѣтели по Августину—блестящіе пороки, а по Канту—блестящіе пустяки. Нѣтъ иного исправленія кромѣ *этого.* Это исправленіе *возможно.* Оно возможно *только* посредствомъ умопостигаемаго характера. Теперь наконецъ мы совершенно возстановили и сдѣлали понятнымъ согласіе умопостигаемаго характера съ моральностью. Безъ умопостигаемаго характера нѣтъ свободы ни въ мірѣ, ни въ волѣ человѣка, ни для избавленія отъ зла. Если избавленіе не состоитъ въ *исправленіи,* то оно можетъ состоять только въ *уничтоженіи.* Вотъ чѣмъ различается *христіанское* нравоученіе отъ *буддійскаго;* вотъ чѣмъ Кантъ отличается отъ Шопенгауэра. Мы хотимъ здѣсь только точно указать точку, гдѣ расходятся ихъ дороги. (*)

III. *Задача искупленія.*

Трудности искупленія.

Возрожденіе—первое условіе искупленія. Оно не есть еще самое искупленіе, не есть его совершеніе. Здѣсь являются трудности, возрастающія съ каждымъ шагомъ.

Свидѣтельство возрожденія, въ основѣ измѣненнаго настроенія, — дѣла человѣка. Эти дѣла — явленія во времени; какъ все временное, они *недостаточны.* Не составляетъ ли этотъ постоянный недостатокъ, этотъ недостаточный и несовершенный характеръ нашихъ дѣйствій препятствіе къ искупленію, несмотря на возрожденіе? Какъ мы можемъ освободиться отъ этого препятствія? Итакъ какимъ образомъ возможно искупленіе, когда уже послѣдовало возрожденіе?

Положимъ, что это препятствіе устранено; намъ грозитъ еще большее. Возрожденное настроеніе не есть по одному этому *постоянное* настроеніе. Духъ бодръ, но плоть немощна. Наше настроеніе и послѣ возрожденія остается *измѣнчивымъ* и *слабымъ.* Не составляетъ ли это измѣнчивое настроеніе новаго препятствія къ искупленію?

Положимъ, что устранено и это препятствіе; въ такомъ случаѣ противъ нашего искупленія является послѣднее и наибольшее препятствіе. *До* возрожденія мы были *радикально злы.* Еслибы возрожденное настроеніе было даже самымъ твердымъ и непоколебимымъ, то бывшее уже нельзя сдѣлать небывшимъ. Прежняя вина остается. Старый долгъ еще не уплачивается тѣмъ, что мы не дѣлаемъ новыхъ долговъ. Итакъ и возрожденный человѣкъ остается виновнымъ. Какъ возможно искупленіе, если вина остается?

Вотъ препятствія въ отношеніи къ искупленію. Вотъ труд-

(*) Ср. здѣсь оба предъидущія изслѣдованія объ умопостигаемомъ характерѣ:

1) Т. III, кн. II, гл. IX. VI. *Свобода, какъ космологическая задача.* 1—7. Стр. 484—94.

2) Т. IV, кн. II, гл. III. II. *Эмпирическій и умопостигаемый характеръ.* 1—5. Стр. 124—31.

ности, которыя разумъ встрѣчаетъ на пути къ вѣрѣ въ искупленіе. Какимъ образомъ и послѣ возрожденія возможно искупленіе, при *постоянно недостаточномъ дѣлѣ, всегда измѣнчивомъ настроеніи и неизгладимой винѣ?* (*)

1) НЕДОСТАТОЧНОЕ ДѢЛО.

Если мы предположимъ возрожденіе, въ основѣ измѣненное настроеніе, то дѣйствіемъ его во времени будетъ нѣкоторый рядъ поступковъ, идущихъ впередъ въ добрѣ. Этотъ ходъ впередъ, если настроеніе остается неизмѣнно то же, непрерывенъ; слѣдовательно онъ не завершается ни въ какой точкѣ времени; слѣдовательно никакое дѣло, никакой единичный актъ въ этомъ послѣдовательномъ ряду поступковъ не бываетъ абсолютно совершенъ, т. е. каждое изъ нашихъ дѣлъ не совершенно, слѣдовательно недостаточно. Итакъ, *не* наши дѣла заслуживаютъ намъ искупленіе. Ни въ какой точкѣ времени не существуетъ *фактически* наше совершенство. Этотъ недостатокъ есть не наша вина, ибо мы не можемъ отбросить границъ и условій времени. Недостатокъ заключается не въ нашемъ настроеніи, а въ томъ, что наши дѣйствія не иначе могутъ являться какъ во времени. Поэтому наши дѣла, хотя, по причинѣ своего постоянно-недостаточнаго характера, не заслуживаютъ искупленія, но и не препятствуютъ ему. Чего недостаетъ дѣламъ въ силу ихъ временной границы, то можетъ быть восполнено независимо отъ границъ времени настроеніемъ. Предъ божественнымъ правосудіемъ настроеніе, эта глубочайшая и сокровенная основа всѣхъ нашихъ дѣйствій, имѣетъ вѣсъ какъ единство и законченный рядъ самихъ нашихъ дѣйствій. И справедливо. Во времени дѣла не могутъ быть завершены; они завершены въ настроеніи. (**) (¹)

2) ИЗМѢНЧИВОЕ НАСТРОЕНІЕ.

Но настроеніе должно неизмѣнно оставаться тѣмъ же и послѣ

(*) Relig. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. II. Stück. I. Abschnitt. c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee u. s. f. S. 230 flgd.

(**) Тамъ же. S. 230—1.

(¹) Богъ оправдаетъ свое дѣло; но не оправдается предъ Нимъ всякъ человѣкъ живый. *Примѣч. Духовнаго Цензора.*

своего возрожденія. Только тогда, когда оно сохраняется непоколебимо, только тогда можетъ оно ручаться за вѣчный, фактическій прогрессъ въ добрѣ, только тогда оно можетъ искупить человѣка. А кто ручается намъ за постоянство настроенія? Что даетъ намъ увѣренность, что возрожденное настроеніе останется неизмѣнно? Собственная увѣренность въ твердости нашей воли не есть надежное ручательство, скорѣе она — ручательство весьма сомнительное. Эта увѣренность легко можетъ обмануть насъ. Это хорошее мнѣніе о самихъ себѣ есть скорѣе знакъ самодовольнаго себялюбія, чѣмъ знакъ нравственнаго самоиспытанія. Лучше и сообразнѣе съ нравственнымъ настроеніемъ, если мы не мечтаемъ о нашей великой твердости въ добрѣ, если мы постоянно на-сторожѣ отъ возможнаго паденія во зло, если мы, говоря библейски, «творимъ наше спасеніе со страхомъ и трепетомъ.» Для постоянства добраго настроенія нѣтъ иного ручательства кромѣ постояннаго *стремленія* къ добру, постояннаго исканія царства Божія, непрерывнаго преуспѣянія въ нравственной дѣятельности. Нѣтъ никакого другаго основанія, на которое могло бы опереться довѣріе къ твердости нашего собственнаго настроенія. Если мы непрерывно ростемъ въ добрѣ, то мы можемъ надѣяться, что добрый духъ все глубже и глубже въ насъ укрѣпляется, что онъ уже не покинетъ насъ. Эта надежда есть наше *утѣшеніе* при немощи нашей природы. Духъ, который производитъ въ насъ добро, есть нашъ «*параклетъ*», тѣмъ надежнѣе въ насъ остающійся и насъ искупающій, чѣмъ постояннѣе мы преуспѣваемъ въ добрѣ.

Вѣра въ искупленіе никакъ не можетъ опираться на сознаніи нашихъ *дѣлъ*, ибо эти дѣла постоянно недостаточны. Она опирается на неизмѣнно добромъ настроеніи, но это доброе настроеніе само не увѣрено въ себѣ; вѣра въ его твердость есть только надежда, что оно останется постояннымъ, и эта надежда основывается только на нашемъ фактическомъ и непрерывномъ преуспѣяніи въ добрѣ. Иначе эта надежда тщетна. Иначе вѣра въ доброе настроеніе есть суетное самооправданіе. Ничѣмъ инымъ кромѣ мужественно идущей впередъ дѣятельности не можетъ быть доказана твердость добраго настроенія. Одно это доказательство

отнимаетъ у насъ страхъ новаго паденія во зло и утверждаетъ въ насъ вѣру въ искупленіе. (*)

3) старый долгъ грѣховъ.

Первое препятствіе къ искупленію заключалось въ постоянно недостаточномъ дѣлѣ; этотъ недостатокъ восполняется и отстраняется добрымъ настроеніемъ. Второе препятствіе заключалось въ измѣнчивомъ настроеніи; это препятствіе устраняется настроеніемъ, которое *доказано* дѣлами, которое имѣетъ право надѣяться, что добрый духъ останется ему вѣренъ. Въ томъ и другомъ случаѣ возрожденное настроеніе является достаточнымъ основаніемъ искупленія.

Но возрожденію предшествуетъ *злая воля*, глубокая виновность человѣка. Если возрожденіе сдѣлаетъ все, что оно можетъ, то оно породитъ добрую жизнь, постоянно преуспѣвающую въ добрѣ; такимъ образомъ оно произведетъ не больше того, чего требуетъ отъ насъ нравственный законъ, не произведетъ чего-либо *сверхзаслуженнаго*, какого-либо *избытка*, которымъ бы могло погасить старый долгъ.

Возрожденный человѣкъ есть вмѣстѣ человѣкъ виновный. Онъ остается виновнымъ. Его первоначальная вина *не* можетъ быть изглажена посредствомъ возрожденія. А такъ какъ человѣкъ не въ силахъ сдѣлать ничего больше какъ измѣнить въ основѣ свое настроеніе, то онъ вообще не въ состояніи *самъ* изгладить свою первую вину, такъ какъ его возрожденіе *не* освобождаетъ его отъ нея.

Итакъ или онъ остается виновнымъ, и потому не искупленнымъ и неискупимымъ, или же его долгъ долженъ быть погашенъ кѣмъ-либо другимъ. Но какъ это возможно? Дѣло идетъ не о денежномъ долгѣ, а о *долгѣ грѣховъ*, о внутреннѣйшемъ, *самомъ личномъ* долгѣ, какой только есть. Никакой человѣкъ не можетъ желать вмѣсто другаго, слѣдовательно и не можетъ грѣшить вмѣсто другаго, слѣдовательно не можетъ брать на себя и погашать чужаго долга грѣховъ. Обязательство погасить *этотъ* долгъ есть нѣчто совершенно не переносимое. Въ отношеніи къ долгу грѣховъ не существуетъ *какой-либо передаточной* обязательности.

(*) Тамъ же. S. 231—6.

Не существуетъ никакого другаго способа загладить неправду кромѣ искупленія ея *наказаніемъ*. Нѣтъ никакой другой карательной справедливости кромѣ возмездія. Какое же наказаніе достаточно велико, чтобы воздать за долгъ грѣховъ, за неправду злой воли? Воля намѣренно отклонилась отъ вѣчнаго закона. Виновность безконечна какъ законъ и правило, простирающееся на *всѣ* дѣйствія. Наказаніе должно быть безконечно какъ вина. Таково требованіе справедливости. Здѣсь является столкновеніе между справедливостью и вѣрою. Справедливость требуетъ въ отношеніи къ радикальному злу безконечнаго наказанія. Вѣра ради искупленія требуетъ возрожденія. Но возрожденный человѣкъ есть вмѣстѣ радикально злой, т. е. онъ былъ злымъ до возрожденія, и остается имъ, такъ какъ возрожденіе не въ состояніи погасить этотъ долгъ. (*)

IV. *Грѣхъ и искупленіе.*

1) искупительное наказаніе. наказаніе и возрожденіе.

Предлежащая трудность заключаетъ двѣ проблематическихъ точки. Какимъ образомъ должно быть мыслимо наказаніе такъ, чтобы оно согласовалось съ справедливостью? Какимъ образомъ это справедливое наказаніе связано съ искупленіемъ?

Наказаніе есть слѣдствіе грѣховъ. Оно не должно быть мыслимо какъ слѣдствіе возрожденія, ибо въ такомъ случаѣ оно уже не было бы *справедливо*. Оно не должно быть мыслимо какъ предшествующее возрожденію, такъ какъ бы возрожденіе было terminus ad quem наказанія; ибо въ такомъ случаѣ наказаніе

(*) Тамъ же. S. 236—7.

не было бы *безконечно*. Злой человѣкъ до тѣхъ поръ пока *золъ* хотя составляетъ справедливый предметъ наказанія, но не можетъ познать справедливости наказанія, такъ какъ для такого познанія уже требуется возрожденіе. Напротивъ, добрый человѣкъ не заслуживаетъ наказанія. Вообще, такъ какъ дѣло идетъ о связи наказанія съ искупленіемъ, то мы не можемъ говорить о наказаніи *до* перемѣны настроенія, такъ какъ въ этой точкѣ времени оно не имѣетъ ничего общаго съ искупленіемъ. Наказаніе должнó исполнить слѣдующія два условія: оно должно быть вмѣстѣ и *справедливымъ* и *искупляющимъ*. *До* возрожденія оно не искупительно; *послѣ* возрожденія (какъ его слѣдствіе), оно не справедливо. Для того, чтобы соединить оба условія, остается только *одна* точка времени, чтобы оно наступало въ самый моментъ перемѣны настроенія, т. е. *въ одно время* съ возрожденіемъ.

Чтобы понять глубокую мысль Канта, нужно ясно себѣ представить понятіе наказанія. Наказаніе есть *воздаваемое страданіе*,—страданіе, основаніе котораго есть злое дѣло. Въ сферѣ этого понятія нужно строго отличать юридическую форму наказанія отъ морально-религіозной. Гражданское право требуетъ, чтобы преступникъ былъ наказанъ. Онъ наказывается за свое дѣло, какъ внѣшнее дѣйствіе, а не за настроеніе. Если злое настроеніе не обнаружилось, то какъ бы дурно оно ни было, въ юридическомъ смыслѣ оно не подлежитъ наказанію. Поэтому при гражданскомъ наказаніи совершенно все равно, какое внутреннее значеніе оно имѣетъ для преступника, съ какимъ настроеніемъ оно переносится, т. е. присутствуетъ ли въ страданіи сознаніе виновности или нѣтъ. Ибо цѣль здѣсь не исправленіе преступника, а наказаніе, т. е. удовлетвореніе, требуемое нарушеннымъ закономъ. Совершенно иное дѣло съ наказаніемъ въ морально-религіозномъ смыслѣ. Оно также есть *заслуженное страданіе*, оно заслужено злымъ настроеніемъ. Основаніе его не гражданское, а божественное право, не временный, а вѣчный законъ. Цѣль его есть исправленіе человѣка, не внѣшнее исправленіе нравовъ, а внутреннее исправленіе настроенія, искупающее человѣка отъ зла. Первое условіе моральнаго наказанія состоитъ въ

томъ, что оно чувствуется какъ наказаніе, т. е. какъ *заслуженное* страданіе. Первое условіе есть полное *сознаніе вины*. Чувствовать вину, какъ вину, значитъ уже имѣть потребность искупить ее; имѣть эту потребность значитъ подчиняться наказанію, добровольно принимать его на себя и терпѣть страданіе ради добра. Какъ все моральное, и наказаніе въ моральномъ смыслѣ должно быть *внутренно желаемо*, добровольно принимаемо, признаваемо за нѣчто справедливое, а не за внѣшнее непреодолимое принужденіе. Такимъ образомъ и здѣсь принужденіе отдѣляетъ юридическую область отъ моральной.

Для того, чтобы мы сами себя наказывали, требуется вина и глубокое ея сознаніе. На этомъ основаніи исправляющее и искупляющее наказаніе никакъ не можетъ имѣть мѣсто *до* возрожденія, такъ какъ только *вслѣдствіе* возрожденія пробуждается въ насъ со всею силою сознаніе вины. Если въ юридической области наказаніе обусловливается только дѣйствіемъ, то въ религіозной области оно обусловливается злымъ настроеніемъ и его перемѣною. Вслѣдствіе злаго настроенія человѣкъ становится достойнымъ наказанія предъ божественнымъ закономъ; вслѣдствіе возрожденія онъ является достойнымъ наказанія предъ собственною совѣстью. (*)

2) Замѣщающее страданіе.

Но радикальное измѣненіе настроенія необходимо связано съ нѣкоторымъ рядомъ страданій, даже съ страданіями въ смыслѣ свѣта, съ внѣшними страданіями. Возрожденіе—облеченіе въ новаго человѣка, слѣдовательно вмѣстѣ съ тѣмъ принесеніе въ жертву стараго. И то, и другое составляетъ *одинъ* актъ. Это принесеніе въ жертву болѣзненно. Оно есть начало длиннаго ряда бѣдствій, лишеній, мірскихъ страданій, принимаемыхъ на себя человѣкомъ. Это страданіе для возрожденнаго человѣка имѣетъ зна-

(*) Тамъ же. S. 237—8.

ченіе *заслуженнаго* страданія, т. е. наказанія. Это—бѣдствія, заслуженныя виновнымъ человѣкомъ, ветхимъ Адамомъ. Они переносятся возрожденнымъ, новымъ человѣкомъ. Итакъ *новый человѣкъ терпитъ вмѣсто стараго*. Доброе настроеніе несетъ то наказаніе, которое заслужено злымъ настроеніемъ. Доброе настроеніе терпитъ *вмѣсто* злаго. Такимъ образомъ искупающее страданіе есть *замѣщающее страданіе*.

Итакъ для искупленія необходимо нетолько возрожденіе и, вслѣдствіе его, постоянно доброе настроеніе, но и страданіе, которое беретъ на себя и переноситъ доброе настроеніе какъ наказаніе за злое. Если мы представимъ себѣ доброе настроеніе законченнымъ въ идеѣ человѣчества, а эту идею воплощенною въ нѣкоторомъ недѣлимомъ, въ нѣкоторомъ дѣйствительномъ тѣлесномъ человѣкѣ, то мы не иначе можемъ его представлять себѣ какъ *страдающимъ*, своимъ страданіемъ доказывающимъ свое настроеніе, искупающимъ не свою собственную вину, ибо онъ безгрѣшенъ, а *чужую* вину, вину человѣчества; мы мыслимъ его какъ *искупителя* человѣчества, какъ его *замѣстителя* и *поручителя* предъ божественною справедливостью,—какъ человѣка, ради котораго *всѣ* искуплены и освобождены отъ своихъ грѣховъ, всѣ, которые въ него *вѣруютъ*, т. е. слѣдуютъ ему, внутренно отвращаются отъ зла и дѣлаютъ добро своимъ настроеніемъ, своимъ неизмѣннымъ и постояннымъ направленіемъ воли. (*)

3) Искупающая благодать.

Мы должны отличать замѣщающее страданіе *возрожденнаго* человѣка отъ замѣщающаго страданія *безгрѣшнаго* человѣка. Первый терпитъ за собственную вину, второй за чужую. Поэтому возрожденный *человѣкъ*, если онъ при страданіи пребываетъ въ добромъ настроеніи, имѣетъ только право на то, что онъ будетъ искупленъ. Но *будетъ* искупленъ не значитъ *уже* искупленъ. Кто еще долженъ надѣяться на искупленіе, кто еще стремится къ нему, тотъ поэтому самому находится въ состояніи неискупленнаго. Для того, чтобы *быть* искупленными, мы должны быть *оправданы* предъ вѣчнымъ закономъ, предъ Богомъ. Только въ такомъ случаѣ искупленіе справедливо. Но это оправданіе не слѣдуетъ изъ нашей жизни, какъ бы постоянно она ни преуспѣвала въ добрѣ. Если оно однакоже дается намъ, то мы получаемъ его не за нашу заслугу и достоинство, т. е. ради *благодати*.

(*) Тамъ же. S. 239.

Искупленіе проистекаетъ только изъ возрожденія, т. е. изъ практической вѣры въ Сына божія; оно совершается только вслѣдствіе божественной благодати. Такимъ образомъ искупленіе въ своей исходной точкѣ есть *оправданіе вѣрою*, а въ своей конечной точкѣ *оправданіе благодатію*. Итакъ мы никакъ не можемъ быть искуплены нашими *дѣлами*, т. е. временными заслугами. Здѣсь кантовское ученіе о религіи становится рѣшительнѣйшимъ образомъ на сторону протестантизма и лютеровскаго ученія противъ католическаго.

Именно Кантъ *анти-католически* настаиваетъ на вѣрѣ въ оправданіе благодатію. Онъ тщательно выставляетъ на видъ, что эта вѣра исключаетъ спасеніе дѣлами. Благодать *не* можетъ устранить условія возрожденія, внутренней перемѣны настроенія. Внутренняя перемѣна настроенія не имѣетъ никакого эквивалента въ какомъ-нибудь внѣшнемъ дѣлѣ. Долгъ грѣховъ не можетъ внѣшнимъ образомъ быть искупленъ такъ-называемыми благочестивыми дѣлами, аскетизмомъ и самоистязаніями, молитвами и богослужебными дѣйствіями, *никакою экспіаціею* покаяннаго или торжественнаго свойства. Всякая экспіація есть внѣшнее дѣйствіе, дѣло, которое можетъ быть совершено безъ возрожденія, которое при возрожденіи нѣтъ нужды совершать, которое при немъ совершенно излишне, а безъ него совершенно безполезно,—простое opus operatum, которое ни малѣйшимъ образомъ не способствуетъ блаженству человѣка, не пробуждаетъ совѣсти, а усыпляетъ ее и потому нетолько безплодно, но вредно и растлѣваетъ,—своего рода «опіумъ совѣсти!» (*)

(*) Тамъ же. S. 240—3.

Итакъ добрый принципъ по праву требуетъ отъ человѣка: 1) вѣры въ моральный идеалъ, т. е. практической вѣры въ Сына божія, или возрожденія, 2) постояннаго преуспѣянія и возрастанія въ добрѣ, чѣмъ однимъ обнаруживается *постоянство добраго настроенія*, 3) *замѣщающаго страданія*, т. е. принятія на себя и претерпѣнія бѣдствій (которыя необходимо влечетъ за собою доброе настроеніе), какъ наказанія, заслуженнаго старымъ грѣховнымъ долгомъ.

V. *Борьба зла съ добромъ.*

1) Зло какъ князь сего міра.

На противоположной сторонѣ являются притязанія злаго принципа, который противится доброму и оспариваетъ господство надъ человѣкомъ. Зло въ своемъ принципѣ отвращается отъ вѣчнаго закона. Зло есть *воля*, которая желаетъ чего-нибудь иного, а не закона. Чего другаго она можетъ желать, кромѣ *благъ міра?* Если воля не нравственна, то она своекорыстна. Третьяго здѣсь нѣтъ. Если *преимущественно предъ всѣмъ* желаются блага міра, если воля, въ своемъ первоначальномъ направленіи, склоняется къ этимъ цѣлямъ, то она *зла* и притомъ *радикально*. Въ этомъ чувственномъ мірѣ, въ немъ одномъ зло основываетъ свое царство. Если мы говоримъ, что царство зла «*сей міръ*», то это выраженіе должно быть точно понимаемо, если мы не хотимъ перепутать всего дѣла. Въ этомъ случаѣ мы говоримъ не о мірѣ, насколько онъ есть объектъ познанія, а только о мірѣ, насколько онъ составляетъ объектъ *желанія*, притомъ не простаго и естественнаго желанія, а желанія, возведеннаго въ правило, господствующаго въ нашей волѣ какъ *верховное* побужденіе. Если въ насъ господствуетъ и управляетъ нашею волею желаніе благъ міра, то въ этомъ именно и состоитъ зло. Только въ этомъ случаѣ мы говоримъ, что этотъ міръ есть царство зла. Злая воля не желаетъ никакого иного царства кромѣ этого; здѣсь она хочетъ владычествовать: она есть «*князь сего міра*».

Со времени перваго грѣха, т. е. вслѣдствіе первоначальной наклонности ко злу, вслѣдствіе радикальнаго зла въ человѣческой природѣ, люди подчинены этому князю.

Царство добра *не* отъ міра сего; царство зла *только* отъ сего міра. Такимъ образомъ то и другое царство совершенно противоположны другъ другу. Добро требуетъ возрожденія и обѣщаетъ искупленіе; зло желаетъ господства своекорыстія и обѣщаетъ царство міра. (*)

2) Легальное царство божіе. Іудейская теократія.

Если мы представимъ себѣ царство, въ которомъ имѣетъ силу божественный законъ, но только внѣшнимъ и принудительнымъ образомъ, какъ законъ юридическій, то такое царство хотя внѣшнимъ образомъ будетъ изображать и признавать право добраго принципа, но не сломитъ внутреннимъ образомъ силу злаго принципа. Если божественный законъ имѣетъ силу и исполняется только внѣшнимъ образомъ, то внутри воли господствуютъ побужденія себялюбія, желаніе благъ міра, надежда на награду, страхъ предъ наказаніемъ: въ такомъ случаѣ въ душевномъ настроеніи продолжается господство злаго принципа. Такимъ царствомъ была *іудейская теократія*, представлявшая господство закона въ формѣ одной внѣшней легальности, политическое, а не моральное царство Божіе, именно поэтому неспособное къ возрожденію и искупленію человѣка, неспособное побороть силу зла. Въ моральномъ царствѣ божіемъ господствуетъ вѣра и доброе настроеніе; въ политическомъ господствуютъ жрецы, царство которыхъ отъ *сего* міра. (**)

3) Моральное царство божіе. Іисусъ Христосъ.

Дѣйствительная и рѣшительная борьба начинается лишь тогда, когда царство Божіе возвѣщается какъ *моральное*, когда добро

(*) *Zweiter Abschnitt*. Von dem Rechtsanspruch der bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Principien mit einander. S. 244 flgd.

(**) Тамъ же. S. 245.

является въ своемъ нравственномъ совершенствѣ и открываетъ человѣку свой міръ, невидимое царство Божіе.

Когда въ іудейской теократіи іерархическія бѣдствія достигли до высшей степени, во внутреннѣйшей глубинѣ человѣческаго духа пробудилась *моральная* потребность искупленія. Греческая философія достигла глубины взгляда, при которой перенесла представленіе добра съ поприща свѣта во внутренность просвѣтленной и очищенной отъ желаній человѣческой души. Эта мысль уже напиталась религіознымъ стремленіемъ; она проникла въ іерархически-построенное іудейское царство Божіе. Явился *Іисусъ Христосъ*. Въ немъ обнаружилось добро въ своемъ чисто-моральномъ видѣ, свободное отъ власти зла, независимое отъ внѣшнихъ условій церемоній и культа. Является моральное царство Божіе. Оно заявляетъ свое право на господство надъ человѣкомъ. Борьба между добрымъ и злымъ принципомъ достигаетъ рѣшительной точки. (*)

4) борьба и ея исходъ.

Въ чемъ состоитъ эта борьба? Доказывается, что могущество зла не имѣетъ никакого права на господство надъ человѣкомъ, что человѣкъ не подпадаетъ этому могуществу. Предъ благами міра, стремящимися соблазнить его, добрая воля выдерживаетъ искушеніе; она въ самомъ своемъ источникѣ, въ первомъ своемъ направленіи согласуется съ божественнымъ закономъ: она *радикально добра*; она не желаетъ временнаго счастья, напротивъ, она претерпѣваетъ всякаго рода временныя несчастія, все, что составляетъ противоположность благамъ міра: преслѣдованія, клевету, смерть въ самой позорной и мучительной формѣ, и тѣмъ самымъ ясно показываетъ, что царство ея *не отъ сего* міра.

Предъ этою жизнью притязанія и права злаго принципа падаютъ въ прахъ. Всѣ силы, какія можетъ выставить зло, сокрушаются предъ волею, которая радикально добра; предъ нею

(*) Тамъ же. S. 246 flgd.

теряютъ силу искушеніе и горе. Блага міра ея не привлекаютъ, страданія міра ея не сгибаютъ. Вотъ почему эта жизнь, такъ какъ она уничтожаетъ притязанія злаго принципа, есть жизнь *искупительная*. Такъ должно смотрѣть на смерть искупителя: какъ на судьбу, которая постигаетъ его со стороны міра, какъ на крайнее страданіе, которое онъ претерпѣваетъ ради добра. Онъ *претерпѣваетъ* смерть, онъ принимаетъ ее на себя, онъ несетъ крестъ. Это претерпѣніе образуетъ въ жизни Христа черту характера, которая совершенно искажается и изглаживается, какъ скоро хотятъ объяснить эту смерть изъ мечтательнаго или политическаго намѣренія, когда искупителя заставляютъ или вмѣстѣ съ Бардтомъ искать смерти, или вмѣстѣ съ Реймарусомъ рисковать жизнью въ борьбѣ политическихъ партій. (*)

Кантъ понимаетъ борьбу добраго и злаго принципа какъ великую трагедію человѣчества, которая обнаруживается и разрѣшается въ смерти Христа. Добрая воля побѣдила господство зла, могущество сего міра. Міръ не могъ ее поколебать ни искушеніемъ, ни страданіемъ; онъ не имѣлъ силы ничего сдѣлать какъ только умертвить ея жизнь. Итакъ добрая воля сломила могущество зла и отдала за это свою жизнь. Этимъ могущество зла не изгнано изъ міра, оно существуетъ въ мірѣ, но *господство* его уже не существуетъ. Таковъ *моральный* исходъ борьбы, побѣда добраго принципа. Но при крайнемъ сопротивленіи міра, носитель добраго принципа погибаетъ; что можно у него отнять физическою силою, то у него отнимается. Таковъ *физическій* исходъ борьбы,—насильственная смерть ради добра.

Въ отношеніи библейской исторіи этой борьбы Кантъ говоритъ: «Легко видѣть, что если разоблачить это живое и вѣроятно для своего времени единственное *популярное* представленіе отъ его мистической оболочки, то оно (его духъ и разумный смыслъ) имѣло практическую силу и обязательность для всего міра во всякое время; ибо оно достаточно близко къ каждому человѣку, такъ что онъ можетъ отсюда узнать свою обязан-

(*) Тамъ же. S. 247 flgd. Anmerkg.

ность. Смыслъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ: что нѣтъ никакого спасенія для человѣка кромѣ какъ во внутреннѣйшемъ принятіи истинныхъ нравственныхъ началъ въ свое настроеніе, что этому принятію противодѣйствуетъ не чувственность, столь часто обвиняемая, а нѣкоторое самоповинное извращеніе, нѣкоторая испорченность, которая заключается во всѣхъ людяхъ и ничѣмъ не можетъ быть побѣждена, кромѣ идеи нравственнаго добра во всей его чистотѣ, съ сознаніемъ, что эта идея дѣйствительно принадлежитъ къ нашимъ первоначальнымъ задаткамъ, что нужно только стараться сохранять ее чистою отъ всякой примѣси и глубоко воспринимать ее въ наше настроеніе, чтобы быть убѣжденнымъ, что страшныя силы зла ничего не могутъ противъ нея сдѣлать, что «врата ада не одолѣютъ ея.» (*)

VI. *Искупленіе какъ чудо. Вѣра въ чудеса.*

Изъ предъидущаго ясно, въ чемъ одномъ состоитъ побѣда добраго начала, чѣмъ однимъ она обусловливается. То, что даетъ жизни Христа искупительную силу, есть единственно и исключительно добрая *воля*, воля, которая по своему нравственному совершенству побѣдоносно выдерживаетъ искушеніе свѣта и страданіе до самой смерти. Если искупительная сила поставляется въ чемъ-нибудь иномъ, а не въ нравственной волѣ, то искупленіе и побѣда добраго принципа перестаютъ быть предметомъ разумной вѣры. Это другое, что *не* есть нравственная воля и доброе настроеніе и однакоже въ отношеніи къ искупляющей жизни представляетъ будто бы или условіе или критерій, есть сверхъестественная *чудотворная* сила. Тогда вѣра въ искупленіе основывается на вѣрѣ въ чудеса, которую самъ Христосъ обозначилъ и отвергъ такими словами: «когда вы не видите знаменій и чудесъ, то вы не вѣрите!»

Вѣра въ искупленіе лежитъ въ границахъ чистаго разума, вѣра же въ чудеса внѣ этихъ границъ. Мы находимъ здѣсь

(*) Тамъ же. S. 249—50.

второй «*парергонъ*», вторую позицію вѣры, занимаемую возлѣ разумной вѣры относительно искупленія. (*)

1) Вѣра въ чудеса какъ переходная форма.

Чудо какъ *внѣшній знакъ* вообще не принадлежитъ къ чисто-моральной вѣрѣ, а къ религіи, состоящей во внѣшнихъ знакахъ, церемоніяхъ и богослужебныхъ дѣйствіяхъ. Присутствіе божіе здѣсь обнаруживается нѣкоторымъ внѣшнимъ чувственно-воспринимаемымъ фактомъ, т. е. чудомъ. Вѣра въ чудеса объясняется изъ строя этого рода религій. Историческое развитіе тоже избѣгаетъ скачковъ и требуетъ въ своемъ внѣшнемъ теченіи сплошныхъ переходовъ. Если теперь религія одного культа и обрядовъ достигаетъ своего конца и нарождается религія, основанная на духѣ и истинѣ, то изъ психологическихъ основаній мы понимаемъ, что вначалѣ вѣра въ чудеса еще продолжается. Въ этомъ историческомъ переходѣ нужно искать *психологической* связи между вѣрою въ искупленіе и вѣрою въ чудеса. (**)

2) Суевѣріе.

Совершенно иное дѣло, если вѣру въ чудеса *догматически* полагаютъ въ основаніе вѣры въ искупленіе, въ чудотворной силѣ видятъ условіе силы искупительной. Въ какой мѣрѣ вѣра въ искупленіе опирается на вѣру въ чудеса, въ такой мѣрѣ она теряетъ свое практическое и истинно-религіозное значеніе. Предметъ вѣры въ чудеса есть во всякомъ случаѣ нѣкоторый внѣшній фактъ, нѣкоторое событіе, которое случилось такъ или иначе. Вѣра въ событіе, каково бы оно ни было, есть не религіозная, а *историческая* вѣра. Но чудо есть сверхъестественное событіе, которое происходитъ въ противорѣчіе съ законами природы и возможно только вслѣдствіе временнаго ихъ нарушенія. Внѣшній фактъ можетъ быть познаваемъ только *внѣшнимъ опытомъ*. Опытомъ дознаются только событія, слѣдующія законамъ природы. Естественная причинность есть условіе всякаго внѣшняго опыта, слѣ-

(*) Тамъ же. Allg. Anmerkg. zum II Stück. S. 250—7.
(**) Тамъ же. S. 257.

довательно чудеснаго не можетъ дознать *никакой* опытъ. Итакъ вѣра въ чудеса основывается не на дѣйствительномъ, а на *мнимомъ внѣшнемъ опытѣ*. Еслибы чудо было возможно, то его опытъ не возможенъ. Точно также не возможно, чтобы какое-нибудь внѣшнее событіе имѣло искупительную силу. Здѣсь справедливы слова Ангелуса-Силезіуса: «еслибы Христосъ тысячу разъ родился въ Виѳлеемѣ, но не *въ тебѣ*, то ты все-таки погибъ навѣки!» Еслибы какой бы то ни было случай въ мірѣ могъ искупить меня независимо отъ настроенія, то это было бы то же, что колдовство. Вѣра въ такія магическія дѣйствія есть *суевѣріе*. Можно представить себѣ извѣстную степень въ развитіи вѣры, когда въ искупителѣ вмѣстѣ видятъ чудотворца; но нельзя себѣ представить *ни одной* степени, на которой собственное искупленіе, исправленіе, возрожденіе, однимъ словомъ собственное внутреннѣйшее превращеніе полагалось бы въ зависимость отъ того, чтó дѣлаетъ внѣшнимъ образомъ другой, отъ нѣкотораго чужаго чудеснаго дѣйствія. Подобное вѣрованіе никакъ не религіозно, а только суевѣрно. Намъ не нужно прибавлять, что подобное суевѣріе подвергаетъ опасности и разрушаетъ истинную религію въ ея внутреннѣйшемъ, нравственномъ ядрѣ.

3) практическая невозможность.

Вѣра въ чудеса не практична въ *моральномъ* смыслѣ; другими словами она не религіозна. Она не практична въ дѣловомъ или прагматическомъ смыслѣ. Даже тѣ, которые вѣруютъ въ чудеса старыхъ временъ, не вѣрятъ, чтобы чудеса и *теперь* совершались. Даже тѣ, которые считаютъ чудо возможнымъ въ теоріи, въ своей *дѣятельности* не вѣрятъ *ни въ какія* чудеса. Они дѣйствуютъ на практикѣ такъ, какъ будто чудеса были не возможны. Врачъ, судья, даже если они совершенно тверды въ вѣрѣ относительно церковныхъ чудесъ, въ своей врачебной или судебной дѣятельности не придаютъ однакоже чуду никакого значенія. Такимъ образомъ правительство, авторизирующее церковную вѣру въ чудеса, совершенно безвѣрно и скептически ведетъ себя относительно чудодѣевъ настоящаго времени. Здѣсь

очевидная непослѣдовательность. Если чудеса нѣкогда совершались, то они могутъ совершаться и теперь. Если мы вѣруемъ въ чудеса вообще въ какой-нибудь эпохѣ времени, то мы должны считать ихъ возможными во *всякое* время, слѣдовательно и теперь. Лафатеръ былъ правъ, когда упрекалъ ортодоксовъ въ этой непослѣдовательности, когда распространялъ вѣру въ чудеса на всѣ времена, когда въ смыслѣ этой вѣры онъ считалъ возможными и нынѣшнія чудеса. Пфеннингеръ былъ правъ, когда защищалъ своего друга Лафатера въ этомъ пунктѣ. Кто вообще вѣритъ въ чудеса, тотъ не долженъ ограничивать ихъ возможности какимъ-нибудь опредѣленнымъ періодомъ времени, не долженъ исключать ихъ изъ другихъ періодовъ и долженъ допускать эту возможность и для своего времени. Если онъ этого не дѣлаетъ, если онъ не вѣритъ, что и нынѣ возможны чудеса, то онъ тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ вообще не вѣритъ въ чудеса. Практически, т. е. въ своей дѣятельности, никто не вѣритъ въ чудеса; по крайней мѣрѣ всякій дѣйствуетъ такъ, какъ будто они не возможны. (*)

4) теоретическая невозможность. теистическія и демоническія чудеса.

Итакъ вѣра въ чудеса, разсматриваемая практически, ни въ какомъ смыслѣ не возможна. Вѣра въ чудеса *ни въ какомъ* смыслѣ не практична. Возможна ли она теоретически? Чудо, разсматриваемое теоретически, есть дѣйствіе въ природѣ сверхъестественныхъ причинъ, дѣйствіе, совершаемое сверхъестественными, т. е. духовными силами. Эти силы могутъ быть или *Божественныя*, или *демоническія*. Демоническія могутъ проистекать или отъ добрыхъ, или отъ злыхъ духовъ, они будутъ или *ангельскія* или *дьявольскія*. «Не знаю почему,» говоритъ Кантъ, «но добрые ангелы вовсе не заставляютъ говорить о себѣ, или же очень мало.» Для теоретической вѣры въ чудеса остаются только *теистическія* и *дьявольскія* чудеса.

Теистическое чудо было бы дѣйствіе Божіе, противорѣчащее

(*) Тамъ же. S. 252. Anmerkg.

естественному порядку вещей. Но о Божественномъ способѣ дѣйствій мы можемъ составить себѣ нѣкоторое представленіе только изъ порядковъ природы. Если же есть или должны быть такія Божественныя дѣйствія, которыя нарушаютъ и уничтожаютъ естественный (¹) порядокъ вещей, то мы уже не можемъ составить себѣ о Богѣ *никакого* представленія. Теистическое чудо совершенно уничтожаетъ всякую возможность теистическаго представленія и слѣдовательно само себя. Какимъ образомъ мы съумѣемъ отличить теистическое чудо отъ демоническаго, если у насъ отнятъ всякій масштабъ для оцѣнки Божественнаго образа дѣйствій?

Чудеса вообще возможны только въ противорѣчіи съ законами природы. Законы природы не допускаютъ *никакихъ* исключеній. Они или имѣютъ силу безъ исключеній, или *вовсе* не имѣютъ силы. Если существуютъ чудеса, то нѣтъ законовъ природы, слѣдовательно нѣтъ естествовѣдѣнія, слѣдовательно вообще нѣтъ никакой теоріи, никакого познанія.

Въ этомъ пунктѣ не возможна никакая сдѣлка; не возможно ничего отнять у законовъ природы. Нельзя примирить чудеса съ законами природы такимъ образомъ, что первыя случаются *рѣдко, очень рѣдко*. Если они *одинъ разъ* случились, то они могутъ и *всегда* случиться. Итакъ нужно выбирать одно изъ двухъ: или чудеса могутъ совершаться *ежедневно*, или не могутъ *никогда* совершаться. Первое утвержденіе не возможно по прагматическимъ и теоретическимъ основаніямъ. Слѣдовательно остается второе, какъ единственно возможное. Вѣра въ чудеса не возможна по всѣмъ основаніямъ: она ни въ какомъ смыслѣ не есть практическая и ни въ какомъ смыслѣ не теоретическая.

(¹) Между сими терминами «нарушаютъ» и «уничтожаютъ» имѣетъ силу и еще терминъ, какъ-бы средній: останавливаютъ, на извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ, дѣйствіе извѣстнаго закона безъ нарушенія и тѣмъ менѣе безъ уничтоженія общаго порядка природы. Всеобъемлющій разумъ не иначе и созерцаетъ строй природы какъ совмѣстно во всѣхъ подробностяхъ бытія, какія только имѣютъ когда-либо входить въ нѣдра ея. *Примѣчаніе Духовнаго Цензора.*

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ПОБѢДА ДОБРАГО ПРИНЦИПА И ЦАРСТВО БОГА НА ЗЕМЛѢ.

На силѣ добраго настроенія основывается побѣда добраго принципа надъ злымъ, право его на господство въ человѣческой волѣ. Господство это требуетъ наибольшаго объема. Оно должно получить силу въ сферѣ воли всего человѣчества. Его значеніе должно быть упрочено до такой степени, чтобы ему *не* грозили нападенія зла, которое постоянно стремится вновь охватить и опутать человѣческую природу. Здѣсь естественно не можетъ быть и рѣчи о внѣшнемъ сопротивленіи, потому что моральное владычество нравственнаго закона не есть юридическое. Дѣло идетъ не о такой силѣ, которая насильственною рукою устраняетъ искушенія къ злу, а о такой силѣ, которая ослабляетъ ихъ извнутри, такъ сказать лишаетъ ихъ почвы, на которой они возрастаютъ, изъ которой они происходятъ.

I. *Зло и человѣческое общество.*

Эта плодоносная почва, этотъ неисчерпаемый источникъ злыхъ настроеній есть человѣческое *себялюбіе*, какъ преобладающее направленіе воли, т. е. *своекорыстіе*. Поприще, на которомъ живетъ своекорыстіе и находитъ для себя неоскудѣвающую пищу, есть человѣческое общество. Если мы представимъ единичнаго человѣка въ отдѣльности отъ другихъ, то будемъ имѣть

дѣло лишь съ грубою натурою человѣка, изъ которой исходятъ чувственныя побужденія, дѣлающія его скотоподобнымъ, но еще не собственно злымъ. Настоящее себялюбіе въ отдѣльномъ человѣкѣ безпредметно. Въ грубой природѣ нѣтъ ничего такого, что возбуждало бы его и поднимало до своекорыстія. Здѣсь человѣкъ не бѣденъ и не богатъ. Онъ становится бѣднымъ лишь въ сравненіи съ другими людьми, имѣющими больше нежели онъ. Только въ такомъ контрастѣ онъ впервые кажется самому себѣ бѣднымъ. Пробуждается зависть, а вмѣстѣ съ нею корыстолюбіе, вмѣстѣ съ корыстолюбіемъ властолюбіе. Въ общественномъ соединеніи людей является неравенство, контрасты въ самыхъ различныхъ формахъ, враждебныя настроенія, ненависть, неблагодарность, зависть, злорадованіе, словомъ зло въ его настоящемъ противоположномъ добру видѣ.

Чтобы прочно утвердить господство добра въ человѣчествѣ, нужно лишить корней эти возбужденія ко злу, т. е. нужно въ самыхъ внутреннихъ основаніяхъ преобразовать общество, сдѣлать изъ него *моральное цѣлое*, этическое общежительство, такъ сказать этическое государство. Чтобы возрожденіе отдѣльнаго человѣка было прочно, должно *возродиться* все человѣческое общество, т. е. люди должны соединиться внутренно на основаніи добраго принципа. Спрашивается: въ чемъ состоитъ такое соединеніе? Какъ оно должно быть мыслимо по идеѣ? Какъ является оно во времени, подъ условіями исторической жизни человѣка? Отвѣтъ на первый вопросъ составляетъ *философское*, на второй — *историческое представленіе* этическаго общества, морально соединеннаго человѣчества. (*)

II. *Внутреннее преобразованіе человѣческаго общества.*

1) Этическое естественное состояніе и этическое государство.

Прежде всего мы должны отличить этическое государство отъ юридическаго. Различіе между ними то же, какое между господ-

(*) Religion innerh. d. Gr. d. bl. V. *Drittes Stück*. Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. S. 261—3.

ствомъ нравственнаго закона и господствомъ юридическаго закона. Въ юридическомъ государствѣ законъ господствуетъ посредствомъ принужденія, совершенно независимо отъ настроенія отдѣльныхъ соединенныхъ въ государствѣ людей. Хорошо и нормально, когда и настроеніе согласуется съ закономъ. Но въ этомъ государствѣ не берется въ разсчетъ такое согласіе. Законъ долженъ имѣть силу и безъ этого согласія; онъ имѣетъ силу посредствомъ своего внѣшняго могущества; онъ господствуетъ чрезъ *принужденіе*. Напротивъ, въ этическомъ государствѣ, въ моральномъ царствѣ законъ владычествуетъ единственно посредствомъ настроенія, слѣдовательно *безъ* всякаго принужденія.

Иную задачу имѣетъ юридическое государство, иную—этическое. Юридическое государство навсегда заканчиваетъ юридическое естественное состояніе человѣка, этическое государство — этическое естественное состояніе. *Этическое естественное состояніе* нужно строго отличать отъ юридическаго. Они никакъ не совпадаютъ. Они суть чуждыя закона состоянія, исключающія устойчивое соединеніе. Въ обоихъ люди находятся во взаимно враждебномъ отношеніи. Но въ юридическомъ естественномъ состояніи борются между собою права отдѣльныхъ лицъ, изъ которыхъ каждое расширяетъ свое право насколько у него достаетъ силъ, не заботясь о сферѣ права другихъ. Въ этическомъ естественномъ состояніи борются *настроенія*. Ясно, что этическое естественное состояніе простирается дальше, нежели юридическое. Оно продолжается и послѣ того какъ юридическое уже давно прекратилось. Оно простирается и въ сферу гражданскаго государства. Гражданское государство *не* уничтожаетъ этическаго естественнаго состоянія. Подъ владычествомъ и защитою внѣшнихъ юридическихъ законовъ, такъ же какъ и въ прежнемъ естественномъ состояніи, человѣческою волею управляетъ себялюбіе, и настроенія враждебно вооружены одно противъ другаго. Имѣющее внѣшнюю силу, непреодолимое право не препятствуетъ продолженію этическаго естественнаго состоянія. Напротивъ, оно часто составляетъ самыя вѣрныя средства для успѣховъ грубаго своекорыстія. Во многихъ случаяхъ то, что съ точки зрѣнія морали будетъ величайшею несправедливостью, съ

юридической точки зрѣнія признается полнѣйшимъ правомъ. Тутъ нѣтъ порицанія юридическому праву, которое и можетъ имѣть надлежащую прочность лишь въ такой независимой отъ настроенія, подлежащей принужденію сферѣ свободы человѣка. Это служитъ лишь доказательствомъ того, что внутри юридическаго государства еще продолжается этическое естественное состояніе.

Вотъ та задача, которую должно разрѣшить этическое государство. Разрѣшеніе необходимо. Оно невозможно посредствомъ гражданскаго юридическаго государства. Такое государство не можетъ разрѣшить задачи, не можетъ имѣть даже *намѣренія* разрѣшить ее. Въ такомъ необходимомъ недостаткѣ юридическаго государства заключается оправданіе этическаго государства. Задача состоитъ не въ иномъ чемъ, какъ въ *радикальномъ уничтоженіи этическаго естественнаго состоянія*. Выходъ изъ этого состоянія составляетъ нѣкоторую обязанность, не обязанность отдѣльнаго человѣка въ отношеніи къ себѣ или даже въ отношеніи къ другимъ, а обязанность *человѣческаго рода* въ отношеніи къ самому себѣ: *единственную* обязанность такого рода.

Поэтому этическое государство простирается дальше нежели юридическое. Естественныя границы внѣшняго юридическаго общенія не ограничиваютъ его. Оно не оканчивается тамъ, гдѣ оканчивается народъ. Напротивъ этическое государство по своей природѣ предназначено для *всего человѣчества*; цѣль его — идеалъ одного цѣлаго всѣхъ людей, «абсолютное этическое цѣлое». Какъ же должно быть мыслимо это государство? (*)

2) Церковь какъ моральное царство Божіе. Невидимая и видимая церковь.

Никакое государство не мыслимо безъ соединенія людей подъ *законами*, безъ *господства* этихъ законовъ. Законы требуютъ власти дающей ихъ. Въ юридическомъ государствѣ эта законодательная власть есть народъ. Здѣсь данные такимъ образомъ законы имѣютъ силу вслѣдствіе человѣческаго полномочія, вслѣдствіе власти, которою они вооружены, они господствуютъ посредствомъ *принужденія*. Они измѣнчивы, какъ и все, что сдѣлано людьми. Съ теченіемъ времени они требуютъ измѣненія и могутъ быть во всякое время правомѣрно измѣнены самою законодательною властью. Напротивъ въ этическомъ государствѣ законы владычествуютъ безъ всякаго принужденія, безъ всякой измѣнчивости; они владычествуютъ лишь посредствомъ настроенія, они вѣчно тѣ же, не зависятъ отъ человѣческаго произвола, отъ теченія времени и измѣнчивости человѣческихъ вещей. Въ такомъ государствѣ законодателемъ не можетъ быть *народъ*. Законы, имѣющіе здѣсь силу, суть *обязанности*. Они имѣютъ силу лишь въ настроеніи, потому что только настроеніе можетъ исполнить ихъ. Они даны только для настроенія, слѣдовательно могутъ быть даны лишь такимъ существомъ, которое знаетъ и направляетъ настроенія, *сердцевѣдцемъ*, который есть въ тоже время моральный законодатель міра. Законодателемъ этическаго государства можетъ быть не народъ, а только **Богъ**. Этическое государство есть «*царство Божіе*» въ мірѣ. Граждане этого государства составляютъ «*народъ Божій*». Такое этическое государство, въ отличіе отъ гражданскаго юридическаго общества, есть *церковь*. Какъ моральное царство Божіе, церковь *невидима*. Если общеніе ея является въ чувственномъ мірѣ, то она становится *видимою* церковью, которая имѣетъ истинное значеніе лишь настолько, насколько согласуется съ невидимою.

Согласуется ли видимая церковь съ невидимою, объ этомъ самымъ вѣрнымъ образомъ можно судить по извѣстнымъ признакамъ. Чтобы начертать ихъ, Кантъ употребляетъ любимую топику категорій; онъ опредѣляетъ признаки истинной церкви въ разсужденіи количества, качества, отношенія и модальности. Мы оставляемъ въ сторонѣ эту схему и приводимъ только самые критеріи. Невидимая церковь, моральное царство Божіе, распространяется на всѣхъ людей безъ исключенія, по самой природѣ своей она совершенно *всеобща*; она соединяетъ людей лишь подъ властью *моральныхъ побужденій*; законы ея имѣютъ силу безъ

(*) Тамъ же. I *Abth.* Philosoph. Vorst. des Sieges des guten Princips über das böse. I. II. S. 264—7.

всякаго принужденія и вмѣстѣ съ тѣмъ независимо отъ всякаго произвола; здѣсь имѣетъ мѣсто совершеннѣйшая *свобода* при *неизмѣнныхъ* законахъ. На этихъ точкахъ основывается согласіе видимой церкви съ невидимою. Такая видимая церковь, къ свойствамъ которой принадлежитъ характеръ *исключительности*, которая можетъ имѣть только партикулярное значеніе, которая необходимо дробится на секты и партіи,—никакъ не есть истинная церковь. Также точно она составляетъ противоположность истинной церкви, если въ ней господствуютъ иные законы, а не только моральные, если она даетъ въ себѣ ходъ «безсмыслію суевѣрія, безумію мистицизма». Она не есть истинная, если сила ея, вмѣсто моральныхъ законовъ, основывается на клерикальной принудительной власти или таинственномъ вдохновеніи нѣкоторыхъ лицъ, если она не основывается на законахъ, *неизмѣнно* имѣющихъ силу. Такою неизмѣнностью обладаютъ нравственныя истины, которыя такъ же точно не допускаютъ произвольнаго измѣненія, какъ и математическія истины; другое дѣло правила вѣры или формы церковныхъ учрежденій, составленныя людьми. Измѣняются и нуждаются въ измѣненіи символы и формы церковной администраціи, а не вѣчные законы самой нравственности. Итакъ, если что въ видимой церкви противорѣчитъ невидимой и несомнѣнно доказываетъ, что она *не* согласна съ невидимою, слѣдовательно, по самому существу, *не* есть истинная церковь, такъ это именно: раздѣленіе на секты, суевѣріе и мистицизмъ, иллюминатизмъ, измѣнчивость въ основныхъ мысляхъ и неизмѣнность въ символахъ и внѣшнихъ формахъ жизни. Церковь отличается отъ государства также и въ устройствѣ. Устройство истинной церкви не можетъ быть мыслимо ни монархическимъ, ни аристократическимъ, ни демократическимъ. Церковь дѣлаетъ людей *братьями*, всѣхъ безъ исключенія; соединеніе ея поэтому есть не политическое, а какъ бы *семейное*. (*)

(*) Тамъ же. III. S. 268—72.

III. *Различіе между невидимою и видимою церковью.*

1) Вѣра историческая и откровенная.

Подъ условіемъ времени, т. е. на поприщѣ исторической жизни человѣчества, истинная церковь можетъ являться только *въ постоянномъ прогрессѣ*. Цѣлью этого прогресса можетъ быть ни иное что какъ невидимая церковь, соединяющая всѣхъ людей въ чистой разумной вѣрѣ. Отъ этой цѣли далека всякая видимая, являющаяся церковь; вслѣдствіе своего временнаго характера она необходимо должна находиться въ нѣкоторомъ разстояніи отъ цѣли; она есть настоящая церковь и устроена въ духѣ моральнаго царства Божія, какъ скоро поставляетъ себѣ цѣлью невидимую церковь; она не есть настоящая церковь, если исключаетъ эту цѣль и съ намѣреніемъ удаляется отъ нея.

Отличіе всякой видимой церкви отъ невидимой заключается въ двухъ точкахъ. Съ одной стороны видимая церковь не соединяетъ въ себѣ *всѣхъ* людей, съ другой—въ ней не господствуетъ *чистая разумная вѣра*. Видимая церковь всего больше удалена отъ невидимой въ началѣ своего историческаго развитія, въ своихъ историческихъ исходныхъ точкахъ. Невозможно, чтобы основаніе церкви проистекало изъ чистой разумной вѣры; напротивъ, эта вѣра составляетъ цѣль, къ которой стремится церковь, какъ скоро принимаетъ истинное направленіе.

Итакъ мы отличаемъ вѣру, на которой основывается какая-нибудь видимая церковь, которая въ этой церкви имѣетъ свое ограниченное и исключительное значеніе, отъ вѣры, которая имѣетъ силу въ чистомъ разумѣ и посредствомъ этого разума и поэтому имѣетъ силу для человѣчества вообще. Первая будетъ *церковная*, вторая—*разумная вѣра*. Религіозною дѣлаетъ вѣру ея практическое достоинство. Это практическое достоинство заключается единственно и вполнѣ въ разумной вѣрѣ, но никакъ не въ томъ, что̀ отличаетъ церковную вѣру отъ разумной. Поэтому послѣднюю мы можемъ назвать также *чистою религіозною вѣрою*.

Эта чистая религіозная вѣра есть и должна быть цѣлью всякой видимой церкви, но никакая видимая церковь не можетъ исходить изъ нея. Мы должны предположить, что человѣческое сознаніе въ томъ видѣ, какъ оно находится въ этическомъ естественномъ состояніи, наполнено себялюбіемъ и своекорыстіемъ, безъ всякаго истиннаго самопознанія и нравственнаго самоиспытанія. Нравственные законы являются для этого сознанія въ формѣ божественныхъ заповѣдей, въ видѣ обязанностей къ Богу; исполненіе этихъ обязанностей представляется *служеніемъ Богу*, религія—совокупностью особыхъ обязанностей, лежащихъ на насъ въ отношеніи къ Богу,—исполненіе которыхъ требуется Богомъ. Такимъ образомъ религія становится богослуженіемъ, богопочитаніемъ, культомъ. Культъ есть угодная Богу дѣятельность. Но откуда же мы узнаемъ, *что* угодно Богу, *какъ* Онъ желаетъ быть чтимымъ? Не изъ собственнаго разума, слѣдовательно только отъ самого Бога, который открываетъ намъ объ этомъ свою волю. Религія въ такой формѣ есть вѣра въ извѣстныя божественныя откровенія, слѣдовательно *откровенная вѣра*. Такое откровеніе есть нѣкоторое событіе, которое совершилось когда-нибудь и гдѣ-нибудь при тѣхъ или другихъ условіяхъ. Событіе есть историческій фактъ. Вѣра въ то, что событіе произошло такъ или иначе, есть *историческая вѣра*.

2) Статутарная вѣра.

Чтó составляетъ предметъ этой исторической откровенной вѣры? Что открылъ Богъ? Это будутъ или нравственные законы, распространяющіеся на всѣхъ, имѣющіе основаніе въ самомъ нашемъ разумѣ, или же законы, имѣющіе особое значеніе, такіе законы, которые божественная воля даетъ человѣческой, которыхъ мы никакъ не найдемъ силою разума, а можемъ получить лишь чрезъ божественное откровеніе. Эти законы не имѣютъ никакого иного основанія, кромѣ воли Божіей. Исполненіе ихъ не имѣетъ никакого иного мотива, кромѣ повиновенія божественнымъ повелѣніямъ. Это не моральные законы, а божественные

статуты, относящіеся къ обрядамъ и внѣшней дѣятельности не моральнаго рода. Вѣра въ такія откровенія, какъ положительныя изъявленія воли Божіей, есть *статутарная вѣра*.

Вотъ чѣмъ отличается церковная вѣра отъ чистой религіозной вѣры. Первая основывается на откровеніи, вторая на разумѣ. Первая есть историческая, вторая—моральная. До сихъ поръ и та и другая могутъ имѣть одно и то же содержаніе, именно нравственные законы. Различіе ихъ заключается въ формѣ. Одна признаетъ эти законы обязанностями или абсолютно-обязательными потому, что они суть божественныя откровенія, другая признаетъ ихъ божественными потому, что они — обязанности, т. е. абсолютно-обязательны. Тамъ первое дѣло представленіе божественнаго откровенія, а за нимъ уже слѣдуетъ моральное свойство. Здѣсь же первое дѣло представленіе моральнаго, а за нимъ слѣдуетъ божественное свойство. Но церковная вѣра имѣетъ такую составную часть, которой вовсе нѣтъ въ религіозной вѣрѣ: часть *статутарную*. Если она обращаетъ все свое вниманіе на эту составную часть и изъ-за нея внутренно пустѣетъ и теряетъ моральное содержаніе, то возникаетъ *противорѣчіе* между чистою религіозною вѣрою и статутарною церковною вѣрою.

Видимая церковь не можетъ исходить ни отъ какой иной вѣры, какъ только отъ исторической откровенной вѣры. Изъ нея должна постепенно развиться чистая разумная вѣра. Изъ религіи богослужебной должна выйдти моральная религія. Если моральное царство Божіе мы назовемъ *церковью*, а моральныхъ учителей религіи—*духовными*, то храмы предшествуютъ церквамъ, и жрецы духовнымъ. (*)

3) Вѣра въ писаніе. Православіе.

Если уже существуетъ нѣкоторая опредѣленная откровенная вѣра, на которой основывается видимая церковь, то содержаніе

(*) Тамъ же. V. S. 273—8.

этой вѣры должно быть сохраняемо въ ея первоначальности, безъ примѣси посторонних составныхъ частей и распространяемо въ этомъ истинномъ видѣ. Это не возможно посредствомъ устнаго распространенія, а только посредствомъ *письменнаго* сохраненія. Неискаженная церковная вѣра можетъ существовать только въ формѣ *вѣры въ писаніе*. Всякая иная форма кромѣ письменнаго сохраненія измѣняетъ ее и искажаетъ ея первоначальное содержаніе.

Писаніе, охраняющее вѣру, даетъ норму и руководство вѣры. Эта норма порождаетъ исключительный и партикуляристическій характеръ церковной вѣры. Въ предѣлахъ предписанной нормы движется *правая* вѣра, *церковное православіе*. Что противорѣчитъ этой нормѣ, то будетъ *невѣріе*. Кто уклоняется отъ этой нормы въ предѣлахъ той же церкви, тотъ или *раскольникъ*, если уклоненіе отъ нормальной вѣры происходитъ въ несущественныхъ пунктахъ, или *еретикъ*, если оставляется руководство вѣры въ существенныхъ пунктахъ. Существуетъ ортодоксія деспотическая, и ортодоксія либеральная. Деспотическая, которую Кантъ называетъ *звѣрскою*, разжигаетъ враждебную религіозную ревность во всѣхъ ея степеняхъ. Невѣрующихъ ненавидятъ, раскольниковъ избѣгаютъ, еретиковъ изгоняютъ и преслѣдуютъ. Напротивъ православіе, вѣротерпимое въ отношеніи иновѣрцевъ, можетъ быть названо либеральнымъ. Въ исключительномъ и партикуляристическомъ характерѣ церковной вѣры заключается основаніе православія, доходящаго до фанатизма. Не *вѣра* дѣлаетъ исключительными, а видимая церковь, какое бы имя она ни носила. «Если та церковь,» говоритъ Кантъ, «которая свою церковную вѣру выдаетъ за обязательную для всѣхъ, есть *католическая*, а та, которая остерегаетъ другихъ отъ этихъ притязаній (хотя часто и сама охотно дѣлала бы ихъ, еслибы могла), должна быть названа *протестантскою*, то внимательный наблюдатель встрѣтилъ бы не мало похвальныхъ примѣровъ протестантскихъ католиковъ, а еще больше—дурныхъ примѣровъ *ультракатолическихъ* протестантовъ. Первые относятся къ людямъ съ *широкимъ* образомъ мыслей (хотя ихъ церковь его и не держится); вторые же относятся къ людямъ съ *ограниченнымъ* образомъ мыслей, которые далеко и къ своей невыгодѣ отступаютъ отъ первыхъ.» (*)

IV. *Объясненіе писанія.*

1) Ученое объясненіе.

Вѣра въ писаніе требуетъ *объясненія писанія* или *толкованія*. Здѣсь рождается вопросъ: какой будетъ правильный способъ объяснять писаніе? Кто призванъ быть истолкователемъ его? Первая и непосредственная форма состояла бы въ томъ, чтобы каждый понималъ писаніе по своему собственному способу, толковалъ по своему *чувству*, судилъ о божественномъ откровеніи по этому чувству. Но чувство по своей природѣ никогда не можетъ быть надежнымъ пробнымъ камнемъ истины; оно всегда индивидуально и никогда не можетъ служить основаніемъ вѣрнаго познанія. Итакъ невозможно, чтобы оно было призваннымъ толкователемъ писанія, толковательнымъ органомъ вѣры въ писаніе.

Ближайшая цѣль толкованія писанія есть *пониманіе писанія*. Для этого требуется понять писаніе и по формѣ и по содержанію. Форма его есть языкъ, которымъ оно написано въ первоначальномъ его видѣ. Понимать этотъ языкъ значитъ *обращаться къ источнику*; пониманіе содержанія во всѣхъ отношеніяхъ есть *толкованіе*. Для пониманія источниковъ откровенія и ихъ содержанія требуются условія научнаго свойства, которыя мы называемъ общимъ именемъ *ученаго знакомства съ писаніемъ*. Результатомъ такого объясненія бываетъ ученое пониманіе писанія. Ученое пониманіе писанія *не* есть религіозное. Оно существуетъ не для всѣхъ людей, а только для ученыхъ знатоковъ писанія и тѣхъ, кто хочетъ сдѣлаться знатокомъ; слѣдовательно оно вовсе не составляетъ средства для религіозной вѣры и весьма ограниченное средство для распространенія вѣры въ писаніе. Оно не простирается дальше научнаго образованія. Ученое зна-

(*) Тамъ же. S. 278—81.

комство съ писаніемъ есть *призванный* толковникъ источниковъ откровенія, но только *доктринальный* толковникъ, а не религіозный. (*)

2) Моральное (религіозное) объясненіе.

Вѣра въ писаніе должна быть или сдѣлаться религіозною вѣрою. Поэтому истинною нормою и руководящею нитью для объясненія ея служитъ чистая религія. Откровенія писанія должны быть объясняемы въ духѣ практической вѣры для всѣхъ людей. Толковникъ ихъ въ этомъ смыслѣ есть моральный разумъ. Онъ есть призванный, единственно *подлинный* толковникъ писанія. Въ этомъ смыслѣ всякое мѣсто священнаго писанія должно быть объясняемо такъ, чтобы оно являлось доказательствомъ и символомъ моральныхъ истинъ вѣры. Въ этихъ писаніяхъ ничто не должно противорѣчить практической вѣрѣ. Возможно, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ буквальный и собственный смыслъ того или другаго мѣста будетъ иной, нежели истолковываемый моральный смыслъ. Моральное объясненіе можетъ быть натянуто и въ сравненіи съ буквою казаться и быть на самомъ дѣлѣ насильственнымъ. Но во всякомъ случаѣ оно должно быть сдѣлано и быть предпочитаемо всякому другому. Буквальное объясненіе принадлежитъ доктринальному толкованію, исторической критикѣ, филологіи и исторіи, а эти науки не могутъ породить никакой иной *вѣры*, кромѣ *исторической*, которая нисколько не способствуетъ исправленію и избавленію человѣка и «сама по себѣ мертва.» Нужно не мораль истолковывать по Библіи, а Библію по морали. Такъ напримѣръ, если въ одномъ мѣстѣ Библіи къ Богу обращается мольба, чтобы онъ уничтожилъ нашихъ враговъ, то іудейскій псаломъ понимаетъ здѣсь враговъ избраннаго народа, видимыхъ враговъ. Этотъ буквальный смыслъ противорѣчитъ моральности. Поэтому религіозное

(*) Тамъ же. VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben. S. 284—6.

объясненіе должно иначе толковать это мѣсто. Враги, объ уничтоженіи которыхъ однихъ мы можемъ молиться, суть наши злыя склонности. Если псаломъ истолкованъ въ этомъ смыслѣ, или лучше сказать если такой смыслъ *вложенъ* въ это мѣсто, то оно растолковано какъ символъ практической вѣры; тогда оно объяснено религіознымъ образомъ.

Кантъ требуетъ этого способа объясненія какъ подлиннаго, хотя прямо выражаетъ, что онъ не имѣетъ ни малѣйшей научной цѣны, а только одно религіозное или моральное значеніе. Такое строгое различеніе моральнаго и доктринальнаго толкованія предохраняетъ насъ отъ пагубнаго замѣшательства, которое въ противномъ случаѣ было бы произведено произвольно-аллегорическимъ толкованіемъ въ области науки. Не въ первый разъ объясненіе священнаго писанія ставилось на подобную точку зрѣнія. Аллегорически-моральное объясненіе всегда служило средствомъ религіозно толковать вѣру въ писаніе. Такъ позднѣйшіе греки и римляне объясняли миѳологію, позднѣйшіе іудеи свои откровенныя книги. Подобнаго рода объясненія существуютъ и въ отношеніи Ведъ и Корана. (*)

3) Практическая вѣра въ писаніе.

Моральный способъ объясненія, разсматриваемый самъ по себѣ, совершенно произволенъ. Онъ становится необходимымъ только въ силу своей цѣли. Разъ предположивъ, что религіозная вѣра существуетъ въ формѣ вѣры въ писаніе, мы уже не найдемъ никакого иного пути обработать вѣру въ писаніе религіозно, выдѣлить изъ нея религіозную вѣру. Вѣра въ писаніе есть вѣра историческая; религіозная вѣра—практическая. Если изъ вѣры въ писаніе должна выйдти религіозная вѣра, то средина, составляющая переходъ, есть *практическая вѣра въ писаніе.* Именно эту средину, этотъ необходимый промежуточный членъ, эту практическую вѣру въ писаніе составляетъ практи-

(*) Тамъ же. S. 281—4.

ческое или моральное объясненіе писанія. Ученое или научное объясненіе, пониманіе писанія въ собственномъ его смыслѣ производитъ лишь доктринальную вѣру въ писаніе, которая, какъ всякая доктринальная вѣра, есть теоретическая, относится къ научной культурѣ и не имѣетъ ничего общаго съ религіею. Въ какой степени нецѣлесообразно и безполезно было бы въ видахъ науки объяснять писаніе моральнымъ образомъ, въ такой же степени нецѣлесообразно и безполезно было бы доктринальное объясненіе писанія съ религіозною цѣлью.

V. *Противоположность и примиреніе между церковною и религіозною вѣрою.*

1) Антиномія.

Чтобы закончить философское представленіе церкви, остается только разсмотрѣть, какимъ образомъ церковная вѣра превращается въ религіозную. Религіозная вѣра только *одна*, по своей природѣ совершенно неизмѣнна, въ своей неизмѣнности необходима, въ своей необходимости всеобща. Церковная же вѣра — особенная, въ своей особенности исключительна и противоположна всякой другой церковной вѣрѣ. Въ такихъ противоположностяхъ состоитъ *воинствующая* церковь. Выше этихъ противоположностей церковной вѣры стоитъ религіозная вѣра, какъ *торжествующая* церковь. Такимъ образомъ переходъ исторической откровенной вѣры въ чистую религію равняется переходу воинствующей церкви въ торжествующую.

Этотъ переходъ содержитъ трудную задачу, которой не разрѣшаетъ моральное объясненіе писанія. Оно дѣлаетъ вѣру въ писаніе практическою, не уничтожая тѣмъ ея *исторической* основы. Въ этомъ именно и заключается трудность. Какъ возможно, чтобы церковная вѣра оставила свойственную ей историческую основу, которую она должна однакоже оставить, чтобы превратиться въ чистую религіозную вѣру? Ибо въ этой точкѣ церковная и религіозная вѣра взаимно противоположны. Основою первой служитъ историческое откровеніе, основою второй—чистый разумъ. Откровеніе даетъ вѣрѣ статуты, которымъ она должна слѣдовать. Въ этой вѣрѣ религія становится статутарною и богослужебною. Надежду ея составляетъ награда, которую она заслуживаетъ своимъ служеніемъ Богу. Въ этомъ отношеніи «вѣра богослужебной религіи есть *вѣра повинностей и наградъ*», между тѣмъ какъ чистая религія не требуетъ для блаженства ничего, кромѣ внутренняго достоинства человѣка, и въ этомъ отношеніи составляетъ вѣру, дающую *всѣмъ* блаженство, слѣдовательно *единую спасающую вѣру*. Ибо человѣчество можетъ быть счастливымъ только *однимъ* способомъ.

Итакъ если мы сравнимъ основы церковной и религіозной вѣры, то увидимъ, что онѣ противоположны одна другой. Переходъ отъ одной къ другой оказывается теперь измѣненіемъ въ самомъ существѣ вѣры, т. е. измѣненіемъ, исключающимъ постепенный переходъ.

Въ этой точкѣ возгарается споръ между церковною и религіозною вѣрою. *Въ чемъ состоитъ существенное и послѣднее основаніе вѣры: въ историческомъ откровеніи или въ моральномъ разумѣ?* Въ этомъ вопросѣ состоитъ самая сущность спора вѣры. Наша задача есть ни что иное какъ рѣшеніе именно *этого* спора.

Какова бы ни была форма вѣры, будетъ ли вѣра церковная или моральная, предметъ ея во всякомъ случаѣ есть искупленіе человѣка отъ зла. Но для искупленія требуются два условія: чтобы мы удовлетворили божественной справедливости и чтобы мы сами исправились. Исправленіе наше есть возрожденіе, которое однако *не* уничтожаетъ старой вины. Слѣдовательно мы собственными силами не можемъ удовлетворить божественной справедливости. Удовлетвореніе это есть не наша заслуга, а чужая, слѣдовательно фактъ, не зависящій отъ насъ, который мы узнаемъ посредствомъ откровенія, усвояемъ себѣ посредствомъ вѣры въ это откровеніе. Такимъ образомъ въ искупленіи человѣка соединяются два условія: *замѣщающее удовлетвореніе* и *собственное наше возрожденіе*. Первое условіе имѣетъ свое послѣднее основаніе въ *божественной благодати*, второе — въ *человѣческой свободѣ*.

Если теперь благодать и свобода, замѣщающее удовлетвореніе и возрожденіе, необходимо требуются вмѣстѣ для искупленія человѣка, то онѣ должны быть необходимо связаны и между собою, и такимъ образомъ возникаетъ вопросъ вѣры: какой изъ двухъ факторовъ искупленія составляетъ условіе другаго? Или замѣщающее удовлетвореніе составляетъ условіе нашего возрожденія, нашей новой жизни, или наоборотъ наще возрожденіе есть условіе этого удовлетворенія. Или божественная благодать необходима для возрожденія, или возрожденіе необходимо для божественной благодати.

Вѣра въ искупленіе соединяетъ вѣру въ замѣщающее удовлетвореніе съ вѣрою въ возрожденіе. Эти двѣ составныя части вѣры въ искупленіе относятся одна къ другой такъ же какъ двѣ составныя части самого искупленія. Или вѣра въ возрожденіе основывается на вѣрѣ въ замѣщающее удовлетвореніе или наоборотъ. Искупленіе посредствомъ чужой заслуги есть откровенный намъ фактъ. Вѣра въ него есть историческая откровенная вѣра, составляющая церковную вѣру въ тѣсномъ смыслѣ. Итакъ или *церковная вѣра* есть *основаніе религіозной вѣры*, которая замѣщающее удовлетвореніе признаетъ слѣдствіемъ возрожденія, или же *религіозная (практическая) вѣра составляетъ основаніе церковной.*

Возьмемъ первый случай. Положимъ, что вѣра въ замѣщающее удовлетвореніе, въ совершившійся фактъ искупленія, есть единая спасающая, положимъ, что она составляетъ основаніе нашей вѣры въ искупленіе. Тогда для нашего искупленія ничего больше не нужно какъ только увѣровать въ ту вѣсть, что вина наша заглажена чужою заслугою, съ вѣрою принять предложенное благодѣяніе и всякаго спасенія ожидать отъ этой вѣры. Какъ только мы вѣруемъ въ искупительную смерть Христа, твердо убѣждены въ этомъ фактѣ, то мы уже ходимъ въ путяхъ новой жизни и тѣмъ уже обусловлено наше возрожденіе. Но какимъ образомъ фактъ, нисколько не зависящій отъ нашего настроенія и нашего содѣйствія, можетъ преобразовать насъ внутренно, въ самомъ основаніи измѣнить наше настроеніе? Какимъ образомъ *чужая* заслуга можетъ загладить *нашъ* долгъ, *вину*

нашей *воли*? Для воспринятія божественной благодати не нужна ли наша воспріимчивость? Эта воспріимчивость не обусловливается ли нашимъ добрымъ, внутренно возрожденнымъ настроеніемъ? Только доброе настроеніе можетъ вѣрить въ то, что оно соискуплено чужою заслугою. Итакъ невозможно, чтобы историческая вѣра была основаніемъ практической.

Возьмемъ другой случай. Пусть наше возрожденіе обусловливаетъ вѣру въ искупленіе. Пусть собственно искупляющимъ дѣйствіемъ будетъ наше возрожденіе. Но какъ возможно это возрожденіе? Какъ можемъ мы освободиться отъ прежней вины? Можемъ ли мы бывшее сдѣлать небывшимъ? Мы *не* можемъ сдѣлать этого; слѣдовательно мы не въ состояніи искупить самихъ себя. Предъ божественною справедливостью мы всегда виновны и останемся виновными. Наша вина предъ нею можетъ быть заглажена только чужою заслугою. Только вѣруя въ то, что эта заслуга дѣйствительно искупила насъ, мы можемъ чувствовать себя свободными и вновь рожденными, и дѣйствительно вступаемъ въ пути новой жизни. Такимъ образомъ наше возрожденіе обусловливается вѣрою въ совершонное за насъ удовлетвореніе.

При такомъ положеніи дѣла ни историческую вѣру нельзя положить въ основаніе моральной, ни моральную въ основаніе исторической. Здѣсь тезисъ такъ же справедливъ какъ антитезисъ. Или лучше, ни тотъ, ни другой несправедливъ. Между церковною и религіозною вѣрою существуетъ вытекающая изъ самой природы дѣла *антиномія*. ([1]) Антиномія эта составляетъ настоящую сущность и средоточіе спора между церковью и религіею, между откровеніемъ и разумомъ. (*)

2) Противоположныя крайности. Суевѣріе и невѣріе.

Изъ противоположныхъ направленій вѣры каждое имѣетъ свое особое право. Если искупленіе полагать въ *исправленіи*, то оно

([1]) Будемъ имѣть въ виду, что Кантъ, говоря такъ, разумѣлъ не истинную Вѣру и Церковь. Истинной Вѣры и Церкви онъ не зналъ.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

(*) Тамъ же. VII. Der allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur

не можетъ имѣть никакого иного начала, кромѣ *возрожденія*, которое происходитъ въ нашей волѣ и посредствомъ ея. Если искупленіе полагать въ *очищеніи отъ грѣховъ*, то это очищеніе возможно не чрезъ насъ, а только чрезъ чужую заслугу; только замѣщающее удовлетвореніе можетъ *объяснить* очищеніе отъ грѣховъ, только вѣра въ это удовлетвореніе можетъ *сдѣлать* для насъ *понятнымъ* очищеніе отъ грѣховъ. Такимъ образомъ вѣра въ возрожденіе какъ въ основаніе искупленія есть *только практическая*, она не дѣлаетъ для насъ понятнымъ самого искупленія; напротивъ, вѣра въ замѣщающее удовлетвореніе есть *только теоретическая*, потому что она дѣлаетъ искупленіе *только* понятнымъ, но не дѣйствительнымъ. Теоретическая вѣра говоритъ: «твоя обязанность вѣровать въ твое очищеніе отъ грѣховъ посредствомъ чужой заслуги; что ты вслѣдствіе этой вѣры дѣйствительно станешь инымъ и новымъ человѣкомъ,—это дѣло божественной благодати!» Практическая вѣра говоритъ: «Твоя обязанность исправить себя; сдѣлаться совершенно новымъ человѣкомъ. Что ты вслѣдствіе своего возрожденія дѣйствительно искупляешься и очищаешься отъ грѣховъ, это дѣло божественной благодати!» Такимъ образомъ эти два направленія вѣры относятся совершенно противоположно другъ къ другу въ томъ, какъ они распредѣляютъ искупленіе между *человѣческою обязанностью* и *божественною благодатью*. Отсюда расходятся эти два направленія вѣры и удаляются одно отъ другаго до противоположныхъ крайностей. Если считать обязанностью историческую откровенную вѣру, если ограничивать религію одною обязанностью вѣровать, то съ этою религіею можетъ быть соединенъ даже порочный образъ жизни, онъ можетъ быть даже поощряемъ ею. Если полагать обязанность только въ человѣческомъ исправленіи, то можетъ существовать добрый образъ жизни, совершенно равнодушный въ отношеніи къ вѣрѣ и откровенію и даже отрицающій ихъ. Первая крайность есть *богослужебное суевѣріе*, вторая *натуралистическое невѣріе*. (*)

Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. S. 287—91.

(*) Тамъ же. S. 292.

3) Разрѣшеніе антиноміи. Историческая вѣра, обусловленная разумною вѣрою.

Чтобы не впасть въ эти крайности, споръ обоихъ направленій вѣры долженъ быть примиренъ и указанная антиномія вѣры разрѣшена въ самомъ корнѣ, изъ котораго она проистекаетъ. Въ дѣйствительности вся антиномія есть только кажущаяся. Въ дѣйствительности вовсе *нѣтъ* противорѣчія между принципомъ замѣщающаго удовлетворенія и принципомъ возрожденія. Удовлетворить человѣческой справедливости можетъ только безгрѣшный, радикально добрый человѣкъ, т. е. человѣчество въ его моральномъ совершенствѣ: *первообразъ человѣчества*, Сынъ божій. Мы совершенно раціонально вѣримъ въ этотъ первообразъ. Мы вѣримъ въ него какъ въ *нашъ* первообразъ, какъ въ *нашъ* моральный идеалъ. Другими словами: онъ имѣетъ для насъ значеніе, какъ норма нашего настроенія, какъ руководящая нить нашихъ дѣйствій. Раціональная вѣра въ первообразъ человѣчества въ Богѣ есть вмѣстѣ и практическая вѣра въ нашъ собственный нравственный первообразъ. Такимъ образомъ теоретическая вѣра въ замѣщающее удовлетвореніе и практическая вѣра въ возрожденіе какъ условіе искупленія составляютъ одно и то же. Противорѣчіе возникаетъ лишь тогда, когда вѣра въ Сына божія перестаетъ быть раціональною и принимаетъ *историческій* видъ, т. е. когда она становится вѣрою въ *эмпирическое* и *историческое* явленіе Сына божія на землѣ, въ воплощеніе Бога въ этомъ опредѣленномъ индивидуумѣ. Но и здѣсь противорѣчіе лишь кажущееся. Сынъ божій не есть объектъ внѣшняго опыта. Нѣтъ никакого эмпирическаго признака, которымъ бы онъ обнаружился. Если онъ появляется въ опытѣ и въ чувственномъ мірѣ, то его однакоже нельзя познать чрезъ опытъ и чувственное зрѣніе. Онъ познается и вѣруется какъ Сынъ божій только посредствомъ своего полнаго согласія съ первообразомъ человѣчества въ насъ. (1) Не

(1) И сбывается на своемудрыхъ мыслителяхъ слово Писанія: *«Аще не увѣрите, не имате разумѣти»* (Исаія, 7, 9). Неразуміе философствующей мысли здѣсь доходитъ до того, что она скорѣе рѣшается дѣйствительнымъ вещамъ дать мечтательное значеніе и стремится

внѣшній исторический опытъ, а лишь духъ внутри насъ свидѣтельствуетъ о немъ. [1] Слѣдовательно и *историческая* вѣра въ Сына божія въ самомъ своемъ корнѣ обусловливается раціональною вѣрою, которая есть то же, что практическая. Это недѣлимое есть Сынъ божій, т. е. онъ въ своей жизни и въ своемъ ученіи представляетъ полнѣйшее выраженіе человѣческаго первообраза, моральнаго идеала; поэтому онъ есть нашъ первообразъ, которому мы безусловно слѣдуемъ, посредствомъ принятія котораго въ нашу волю и наше внутреннее настроеніе мы только и можемъ быть искуплены. Здѣсь историческая, раціональная и практическая вѣра связываются въ *одномъ* принципѣ, образуютъ *одну* вѣру, въ которой вполнѣ разрѣшается ихъ антиномія.

Теперь ясно, какимъ единственнымъ образомъ можетъ быть уничтожена противоположность между церковною и религіозною вѣрою. Если она не будетъ уничтожена въ *этой* точкѣ, то она вообще непримирима. Раціональная и практическая вѣра—одно и то же. Если историческая вѣра обусловливается раціональною, то между церковною и религіозною вѣрою *нѣтъ* противорѣчія. Если же напротивъ историческая вѣра признается безусловно и не зависимо отъ всякаго разумнаго познанія какъ вѣра въ чудесный фактъ, то противорѣчіе между церковью и религіею никакъ неразрѣшимо; тогда принципы той и другой вѣры будутъ *существенно различны:* принципъ церковной вѣры будетъ *эмпирическій*, принципъ религіозной вѣры *раціональный*. При такихъ различныхъ основахъ вѣры не мыслимо никакое соединеніе. Поэтому во всѣхъ религіяхъ, которыя признаютъ историческую вѣру за главное дѣло и потому имѣютъ свой центръ тяжести во внѣшнемъ культѣ, возникаетъ непримиримое противорѣчіе между вѣрою и разумомъ.

привлечь другихъ къ вѣрѣ въ свои мечты, чѣмъ склониться въ послушаніе предъ самою Истиною, явившеюся во плоти.

[1] Какой же это духъ? Если собственный человѣчеству, то оно, значитъ, не имѣетъ нужды въ искупленіи. Если же внѣшній, то чей? Или—Божій, или же чей иной. Если Божій, то есть, значитъ, въ Богѣ единомъ, кромѣ Сына Божія, насъ ради воплотившагося и пр., и третіе лице особое и также божественное, вездѣсущее, животворящее, а не такъ, какъ вздумалось себѣ представлять Канту. Если же не Божій и не человѣческій; то еще чей? (См. стр. 447)

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

Основная форма всѣхъ этихъ разногласій, которыми наполнена исторія религій, касается принципа вѣры: есть ли онъ эмпирическій или раціональный, фактъ или идея?

Есть одинъ критерій, по которому мы вѣрно можемъ судить, исключаетъ ли принципъ вѣры какой-нибудь церковной религіи всякое раціональное основаніе или нѣтъ. Какъ скоро средствомъ къ искупленію считается одна *внѣшняя дѣятельность*, когда вѣрятъ, что человѣкъ можетъ очистить себя посредствомъ *умилостивительныхъ жертвъ* какого бы то ни было рода, тогда вѣра внутренно мертва. Вѣра въ умилостивленія есть необходимое слѣдствіе лишь исторической и эмпирической откровенной вѣры. Если искупленіе есть чудо, не зависящее отъ нашего настроенія, то мы можемъ получить искупленіе лишь отъ Бога, то значитъ одинъ Богъ производитъ въ насъ *искупленіе* и даже *вѣру въ искупленіе*, «кого хочетъ милуетъ, кого хочетъ наказуетъ;» въ такомъ случаѣ мы можемъ служить Богу только внѣшними дѣлами, т. е. единственное выраженіе угодной Богу дѣятельности суть дѣла культа: жертвы и очищенія.

Вотъ точка, на которой должна утверждаться только эмпирическая церковная вѣра, но которой никогда не можетъ допустить чистая религіозная вѣра. Разумъ *никакъ* не можетъ вѣрить въ то, что жертвы искупляютъ. Пока жертвы будутъ имѣть религіозное значеніе, или оказывать притязаніе на такое значеніе на основаніи церковной вѣры, до тѣхъ поръ будетъ продолжаться и споръ этой вѣры съ разумомъ, церкви съ чистою религіею: до тѣхъ поръ жрецы будутъ жаловаться на невѣріе разума.

4) Развитіе до религіозной вѣры.

По мѣрѣ того какъ церковная вѣра борется противъ религіозной вѣры, она все исключительнѣе опирается на историческую свою основу, на преданія и культъ. По мѣрѣ того какъ она стремится къ религіозной вѣрѣ и приближается къ ней, она все больше оставляетъ эти основы, устроется внутренно и даетъ большій вѣсъ настроенію и нравственному образу жизни человѣка. Внѣшнія формы сбрасываются; унизительное различіе между *свѣтскими* и *духовными* уничтожается; постепенно, пу-

темъ мирной реформы измѣняется весь внутренній строй вѣры. Такимъ образомъ религія развивается такъ же какъ и самъ человѣкъ: «когда онъ былъ дитятею, то говорилъ какъ дитя и былъ уменъ какъ дитя; теперь же онъ сталъ мужемъ и оставляетъ все дѣтское.» (*)

Мы объяснили, *чѣмъ* отличается церковная вѣра отъ религіозной. Если церковная вѣра никогда *не* перестаетъ считать эти отличительные признаки, т. е. свои формы культа, за свое истинное существо, за свою характеристическую особенность, въ которой нельзя выпустить ни одной буквы, то она находится на безконечномъ разстояніи отъ невидимой церкви. Если же церковная вѣра начинаетъ принимать все, что̀ отдѣляетъ ее отъ религіозной вѣры за менѣе существенное, то она дѣлаетъ первый шагъ къ отдаленію отъ обрядовой религіи, къ приближенію къ разумной вѣрѣ; она уже находится на переходѣ къ чистой религіи и, значитъ, приходитъ время, когда въ видимой церкви проявляется дѣйствіе невидимой. Въ этотъ моментъ церковь начинаетъ свое *историческое* бытіе. Теперь возможно и историческое представленіе царства Божія на землѣ.

VI. *Историческая церковь.*

Чистая религія, какъ внутреннее основаніе и послѣдняя цѣль всякой церковной вѣры, живетъ только въ настроеніи; она невидима, она не есть предметъ внѣшняго историческаго опыта, не имѣетъ исторіи. Исторіи принадлежитъ только ея явленіе и развитіе во времени. Это явленіе есть церковь. Только о *церкви* существуетъ историческое представленіе. Другими словами, нѣтъ собственно исторіи религіи, а существуетъ только *исторія церкви*. Ибо измѣняется не религія, а только церковь, т. е. религіозная вѣра, проявляющаяся въ церковномъ общеніи и въ церковныхъ формахъ.

Церковная вѣра бываетъ религіозною лишь настолько, насколько она проникнута моральною вѣрою, насколько признаетъ ее своею вѣчною основою, понимаетъ свою зависимость отъ этой основы и открыто исповѣдуетъ эту зависимость. Искомое

(*) Тамъ же. S. 292—3. S. 295.

нами историческое представленіе не имѣетъ никакого иного предмета кромѣ *религіозной церковной вѣры*. Поэтому оно начинается съ того момента, когда религіозная церковная вѣра выступаетъ въ исторіи человѣчества, когда образуется вѣра и вѣрующее общество на чисто-моральномъ основаніи. Для этого требуется одно условіе: полное пониманіе различія моральной и исторической вѣры, различія этихъ двухъ принциповъ вѣры; полное пониманіе того, что никакая историческая или статутарная вѣра не можетъ искупить человѣка. Гдѣ такое убѣжденіе въ первый разъ высказывается открыто въ вѣрующемъ обществѣ, тамъ въ первый разъ появляется религіозная вѣра, тамъ начинается историческое представленіе царства Божія на землѣ: тамъ исходный пунктъ исторіи церкви.

1) Іудейская церковь. Сужденіе Канта объ іудействѣ.

Такимъ исходнымъ пунктомъ нельзя признать *іудейскую* церковь. Іудейскіе законы вѣры лишены всѣхъ условій чисто-моральнаго законодательства. Они суть *принудительные* законы, чѣмъ *никакъ* не должны быть нравственныя предписанія. Они требуютъ внѣшняго соблюденія, легальнаго исполненія; это легальное исполненіе составляетъ главную цѣль ихъ. Между іудейскими заповѣдями вѣры нѣтъ *ни одной*, исполненіе которой не могло бы быть вынуждено, внѣшнее исполненіе которой не удовлетворяло бы закона. Мотивы исполненія закона вовсе не суть нравственныя побужденія. Правый, т. е. легальный человѣкъ награждается, неправый наказывается. Надежда на награду и страхъ наказанія, вотъ побужденія для повиновенія вѣрѣ и для исполненія закона. Въ смыслѣ іудейской вѣры наказанія и награды распредѣляются не на основаніи справедливости, даже не на основаніи внѣшняго права. Справедливость наказываетъ только виновнаго. Іудейская справедливость наказываетъ и невиннаго; это не справедливость, а месть, безмѣрная месть: за преступленіе отцовъ она мститъ на потомкахъ до третьяго и четвертаго колѣна. ([1]) Воз-

([1]) Не безусловно,—развѣ по толкованію новѣйшаго Іудаизма; о древней же іудейской Вѣрѣ и Церкви сказать того нельзя, что здѣсь сказано Кантомъ.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

вѣщеніе такого карательнаго правосудія имѣетъ цѣлью не исправленіе, а устрашеніе; такое террористическое міроправленіе или вѣра въ него можетъ конечно имѣть политическія основанія, но никакъ не моральныя. Оно конечно можетъ быть *мѣрою* цѣлесообразности, — мѣрою, имѣющею значеніе при извѣстныхъ *обстоятельствахъ*; но религіозная вѣра не есть какая-либо мѣра, и она не зависитъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Религіозная вѣра имѣетъ въ виду совершенно чистое настроеніе; она имѣетъ въ виду цѣль, которая можетъ быть достигнута лишь въ вѣчности: она должна желать безсмертія души. Іудейская вѣра не дѣлаетъ этого постулата. ([1]) Слѣдовательно она не нуждается въ немъ, не хочетъ имѣть его; законоучитель іудейской вѣры *не хотѣлъ* обратить никакого вниманія на будущую жизнь, потому что онъ не имѣлъ въ виду ничего, кромѣ политическаго общежитія подъ владычествомъ вѣры. Наконецъ, самый вѣрный признакъ религіозной вѣры — ея всеобщность, ея безусловное значеніе для всѣхъ людей. Вѣрнѣйшій признакъ противоположнаго — партикуляризмъ, исключительное значеніе для отдѣльной націи, вѣра въ избранный народъ. Іудейская вѣра въ своемъ внутреннемъ основаніи есть не религіозная, а лишь теократическая съ политическою цѣлью. ([*])

Сдѣланное Кантомъ сужденіе объ іудейской вѣрѣ весьма характеристически отличаетъ критическаго философа отъ прежняго раціонализма нѣмецкой философіи. Естественная теологія времени просвѣщенія по своимъ деистическимъ понятіямъ стояла ближе къ іудейству, нежели къ христіанской религіи; она любила даже хвалиться своимъ уваженіемъ къ разумности іудейскаго понятія о Богѣ въ противоположность христіанскимъ таинствамъ. Какъ мы видѣли, Кантъ первый дѣлаетъ поворотъ въ раціональной философіи новаго времени, возвышающій христіанскія религіозныя понятія надъ іудейскими. Основаніе такого замѣчательнаго поворота ясно лишь для тѣхъ немногихъ, которые понимаютъ кантовскую философію. Основаніе это заключается не

([1]) Мѳ., 22, 31.

([*]) II *Abth*. Historische Vorstell. der allmäligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden. S. 299—303.

въ расположеніи Канта къ христіанскимъ таинствамъ; такое расположеніе могло конечно дѣйствовать въ человѣкѣ какъ Гаманъ. Основаніе заключается единственно въ ученіи Канта о радикальномъ злѣ въ человѣческой натурѣ. Убѣжденіе это опредѣляетъ и регулируетъ все его религіозное ученіе, тема котораго есть ни что иное какъ рѣшеніе вопроса: *какъ возможно искупленіе подъ условіемъ радикальнаго зла въ человѣческой природѣ?* Это убѣжденіе даетъ всѣмъ понятіямъ вѣры основной моральный тонъ. Здѣсь немыслима никакая иная основа вѣры, кромѣ чисто моральной. Здѣсь для искупленія немыслимы никакія иныя условія, кромѣ возрожденія, постояннаго преуспѣянія въ добрѣ, искупительнаго наказанія, замѣщающаго страданія, практической вѣры въ радикально-доброе. Если съ этими представленіями вѣры сравнить историческія религіи, то несомнѣнно ясно, на *какую* религію указываетъ критическая философія, съ *какою* изъ нихъ эта философія сходится въ моральной сущности дѣла. Или ни съ какою, или только съ *христіанскою*.

2) Христіанская церковь. Историческое происхожденіе въ Христѣ. Жизнь Христа. Воскресеніе и вознесеніе на небо.

Только съ христіанствомъ возникаетъ всеобщая церковь. Только объ этой церкви существуетъ всемірно-историческое представленіе; только христіанская церковь имѣетъ всемірно-историческое развитіе, потому что она въ своемъ принципѣ предназначается для *всего* человѣчества. Въ этомъ заключается внутреннее, содержащееся въ самомъ принципѣ отличіе христіанской религіи отъ іудейской. Видѣть въ христіанствѣ ни что иное какъ продолженіе и простую реформу іудейской религіи значитъ ослѣплятъся внѣшнею историческою видимостью и не видѣть изъ-за нея сущности дѣла. Напротивъ, христіанство есть полный и радикальный переворотъ въ религіозномъ образѣ мыслей, который здѣсь впервые, свободный отъ всѣхъ національныхъ и политическихъ ограниченій, проникаетъ въ моральную основу человѣческой жизни.

Христіанство имѣетъ свое *историческое* происхожденіе въ лицѣ и жизни Іисуса Христа. Искупительная сила этой жизни

заключается единственно въ побѣдоносной борьбѣ со зломъ, завершающейся смертью Христа. Нѣтъ болѣе высокаго доказательства божественно-настроеннаго человѣка, радикально-доброй воли. Явленія Христа послѣ смерти, воскресеніе и вознесеніе на небо уже не принадлежатъ къ условіямъ, дающимъ жизни Христа ея искупительную силу и которыя бы въ ней доказывали эту силу. [1] Здѣсь идетъ дѣло не о значеніи этихъ событій какъ фактовъ, а о значеніи ихъ, какъ объектовъ вѣры. Они *не* суть объекты чистой религіозной вѣры. Представленія какъ воскресенія, такъ и вознесенія, въ глазахъ Канта слишкомъ *матеріялистичны*, чтобы быть моральными. [2] Къ условіямъ личности не относится ни продолженіе существованія тѣла, ни пространственное присутствіе въ мірѣ. Если продолженіе существованія одной и той же личности мы можемъ мыслить лишь подъ тѣмъ условіемъ, что одно и то же тѣло опять оживаетъ, то такой способъ представленія Кантъ называетъ «психологическимъ матеріялизмомъ». Если вѣчная жизнь мыслится какъ существующая въ пространствѣ, то такой способъ представленія Кантъ называетъ «космологическимъ матеріялизмомъ». Вѣра въ воскресеніе матеріялистична въ психологическомъ отношеніи; представленіе вознесенія на небо матеріялистично въ космологическомъ отношеніи. (*)

Предметъ христіанской вѣры прежде всего есть *исторія* Христа. Такимъ образомъ христіанская религія прежде всего есть историческая вѣра. Точнѣе сказать объектъ христіанской вѣры есть *повѣствованіе* объ исторіи Христа, устное и письменное преданіе. Такимъ образомъ христіанская историческая вѣра въ ближайшемъ опредѣленіи есть вѣра въ преданіе и писаніе. Вѣра въ писаніе для своего доказательства требуетъ историческихъ сви-

---

(1) *Аще Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша.* 1 Кор., 15, 14. *Цензоръ Архимандритъ Макарій.*

(2) О сихъ и подобныхъ имъ выраженіяхъ можно сказать словами самого Господа: *Прельщаетеся, не вѣдуще Писанія, ни силы Божіей.* Мѳ., 22, 29. Какъ же къ условію личности человѣческой не относится тѣло, когда безъ тѣла человѣкъ не полный человѣкъ?

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

(*) Тамъ же. S. 303 flgd. Anmerkung. S. 304.

дѣтельствъ, которыя сами въ свою очередь предполагаютъ историческое изслѣдованіе и ученость и заслуживаютъ наибольшаго довѣрія въ томъ случаѣ, когда получены отъ безпристрастныхъ современниковъ.

3) Эпоха христіанства. Деспотическая церковная вѣра.

Относительно первоначальной исторіи христіанства мы должны искать такихъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ у *римскихъ* историковъ; но подобныя свидѣтельства мы находимъ лишь впослѣдствіи и то весьма скудныя и притомъ не такія, которыя проясняли бы самое происхожденіе христіанства. Такимъ образомъ исторія христіанства остается темною до тѣхъ поръ, пока въ предѣлахъ самого христіанскаго міра является письменная ученость и дѣлаетъ христіанскую вѣру своимъ предметомъ. Тогда изъ исторической вѣры образуется статутарная церковная вѣра, признающая чудеса, *ортодоксія*, которая является въ видѣ церковнаго принудительнаго закона, которая на востокѣ принимаетъ цезарепапистическую форму государственной церкви, [1] на западѣ— іерархическую форму папства, въ обоихъ случаяхъ облекается деспотическою церковною властью. Такимъ образомъ исторія христіанства въ первую его эпоху темна, а въ слѣдующую представляетъ слишкомъ ясное зрѣлище церковной вѣры, шагъ за шагомъ болѣе и болѣе отдаляющейся отъ чистой религіозной вѣры. Вмѣсто искупленія людей, результатами этой вѣры являются фанатическій споръ о вѣрѣ, клерикальное владычество, преслѣдованіе еретиковъ, религіозныя войны, цѣлая масса страшныхъ бѣдствій, при видѣ которыхъ можно было бы воскликнуть съ языческимъ поэтомъ: tantum religio potuit suadere malorum! (*)

4) Протестантизмъ и просвѣщеніе.

Какая изъ эпохъ христіанства лучшая? Очевидно та, въ которую церковная вѣра опять начинаетъ приближаться къ религіозной вѣрѣ. Такою лучшею эпохою Кантъ называетъ свою

---

(1) Не было въ Православной Восточной Церкви такой формы.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

(*) Тамъ же. S. 304—8. S. 307.

собственную, эпоху истиннаго просвѣщенія, возникающаго въ протестантизмѣ. Человѣческій разумъ позналъ свои границы въ теоретическомъ отношеніи, онъ *рѣшительно убѣждается* въ непознаваемости сверхчувственнаго міра, онъ уже не споритъ о существованіи и несуществованіи объектовъ вѣры; моральный разумъ понялъ, что историческая и церковная вѣра не имѣетъ никакой силы для спасенія и блаженства человѣка; міръ все больше и больше укрѣпляется въ той мысли, что религіозная вѣра имѣетъ свои корни въ настроеніи, исключающемъ всякое внѣшнее принужденіе, что не слѣдуетъ причинять совѣсти никакого внѣшняго насилія, что сама верховная государственная власть нравственно обязана уважать и охранять свободу совѣсти. Этимъ даны всѣ условія для того, чтобы все больше усиливалась моральная вѣра. чтобы видимая церковь стремилась къ своей истинной цѣли—невидимой церкви, чтобы съ невидимою церковью наступило царство Божіе, не мессіанское при концѣ міра, какъ возвѣщаетъ Апокалипсисъ, а *моральное*—въ волѣ и настроеніи людей. «Царство Божіе не приходитъ въ видимомъ образѣ. Нельзя сказать: оно здѣсь или тамъ, *ибо царство Божіе внутри васъ.*» (*)

VII. *Религіозная тайна.*

1) Понятіе тайны. Божественное міроправленіе какъ тайна.

Съ точки зрѣнія раціональной религіи церковь и ея общеніе являются основанными на моральной вѣрѣ. Въ противоположность этому понятію церкви за предѣлами разума существуетъ другой способъ представленія, принимающій основу церкви за непроницаемую и священную тайну.

Тайна можетъ быть священною лишь въ томъ случаѣ когда она имѣетъ *моральную* природу. Но какимъ образомъ моральное можетъ быть таинственнымъ? Тайна не доступна для теоретическаго разума, она не проницаема для нашего разсудка, не познаваема и не мыслима. Могутъ быть такіе предметы, которые совершенно не познаваемы, но тѣмъ неменѣе не составляютъ тайны. То, чего нельзя изслѣдовать, еще не есть таинственное.

(*) Тамъ же. S. 308—13.

Свобода не есть тайна, и однако она непознаваема. Такъ тяготѣніе въ природѣ извѣстно каждому и однако въ своемъ послѣднемъ основаніи не доступно изслѣдованію. Слѣдовательно характеръ тайны заключается въ томъ, что нѣчто не можетъ быть нами мыслимо, высказываемо, сообщаемо. Таинственное есть *несообщаемое,* въ противоположность тому, что можно сообщить,—гласному. Чего *никогда* нельзя сообщить, что по своей природѣ всегда остается скрытымъ, то есть *вѣчная тайна.*

Есть такія тайны, которыя не вѣчны, которыя сегодня еще считаются тайнами, но съ которыхъ потомъ всепроницающій духъ приподнимаетъ покровъ и прозираетъ въ то, что было непроницаемо для прежнихъ поколѣній. Къ такимъ тайнамъ относятся скрытыя силы природы. Но каждое понятіе изъ области природы само по себѣ сообщаемо. Тайна природы состоитъ только въ томъ, что пріобрѣтенное познаніе о свойствахъ силъ природы и о пользованіи ими не хотятъ сообщить, что его тщательно и умышленно скрываютъ. Такая тайна есть *arcanum.* Такимъ же образомъ и такъ-называемыя тайныя вещи въ политическомъ мірѣ сами по себѣ сообщаемы: сокровенны не сами онѣ, а только знаніе ихъ. Тайна состоитъ здѣсь въ произвольномъ *держаніи въ тайнѣ.* Такія политическія тайны суть *секреты:* это такія вещи, которыхъ не должны знать всѣ, которыхъ нельзя обнародовать. Вѣчная тайна не есть ни arcanum, ни секретъ. Ея нельзя искать и въ нашей моральной дѣятельности, потому что настроеніе хотя скрыто, но сообщаемо. Вѣчно таинственна лишь *божественная* дѣятельность. Эта тайна есть *таинство* (mysterium). Мы вѣримъ въ высочайшее благо, т. е. въ моральный порядокъ міра, въ силу котораго совершенная нравственность составляетъ причину совершеннаго счастія. Этотъ порядокъ міра есть нравственное міроправленіе. Это міроправленіе есть божественная дѣятельность. Мы вѣримъ въ такую божественную дѣятельность, но, *какъ она происходитъ,* это скрыто отъ насъ навѣки. Вотъ гдѣ заключается таинство; въ этой точкѣ разумная вѣра становится *тайною разума.* (*)

(*) Allg. Anmerkg. S. 314—6. Anmerkg. z. S. 314—5.

2) таинство міроправленія какъ троичность.

Управленіе государствомъ мыслится въ видѣ законодательной, исполнительной и судебной власти. Божественное міроправленіе, или Богъ въ своемъ моральномъ отношеніи къ міру долженъ быть мыслимъ въ этихъ же трехъ формахъ: какъ *законодатель, правитель* и *судія міра*. Какъ законодатель, онъ абсолютно *святъ*, цѣль его есть господство нравственнаго закона въ сердцахъ людей, царство Божіе на землѣ. Какъ правитель, онъ абсолютно *благъ*, онъ допускаетъ восполненіе нашей недостаточной дѣятельности добрымъ настроеніемъ и ради этого настроенія считаетъ ее полною. Какъ судія, онъ абсолютно *справедливъ*, милость его заслуживается добрымъ настроеніемъ.

Три человѣческія государственныя власти, какъ условія *справедливаго* государства, могутъ являться только въ *раздѣленномъ* видѣ. Напротивъ три божественныя власти міроправленія мы можемъ мыслить только *соединенными* какъ *одну* личность въ трехъ различныхъ отношеніяхъ, «какъ троякое моральное качество главы міра». Такое представленіе составляетъ *троичность* разумной вѣры; предметъ ея есть моральное міроправленіе, мыслимое по постулату разума, а не по человѣческимъ аналогіямъ слѣдовательно очищенное отъ всѣхъ антропоморфическихъ представленій. Въ этомъ смыслѣ троичность можно признать «символомъ вѣры всей чистой религіи». Даже до-христіанскія религіи въ глубинѣ своей вѣры содержатъ троичное представленіе Бога, въ различныхъ формахъ встрѣчающееся у древнихъ персовъ, индійцевъ, египтянъ, позднѣйшихъ евреевъ и т. п.

Съ практической точки зрѣнія троичность есть раціональная вѣра, т. е. таинство, открытое собственнымъ разумомъ. Въ теоретическомъ же смыслѣ она есть полнѣйшая тайна, выраженіе которой, каково бы оно ни было, всегда остается непонятнымъ символомъ. (*)

3) таинство призванія, удовлетворенія, избранія.

Каждое изъ божественныхъ свойствъ содержитъ неразрѣшимую тайну, соединеніе такихъ условій, которыхъ никакъ не можетъ

(*) Тамъ же. S. 317—20.

соединить человѣческій разсудокъ. Богъ какъ законодатель міра основываетъ царство, гражданами котораго призваны быть всѣ люди. Царство это есть твореніе Божіе. Граждане эти суть его *твари*. Но первое условіе для осуществленія моральныхъ цѣлей, слѣдовательно для гражданства права въ моральномъ смыслѣ, есть *свобода*, безусловная способность самоопредѣленія. Какимъ образомъ твари могутъ быть свободными? Какъ соединить свободу и созданіе (призваніе)? Въ представленіи Бога какъ моральнаго законодателя заключается неразрѣшимое таинство *призванія*.

Богъ какъ правитель міра дѣлаетъ такъ, чтобы его законъ былъ исполняемъ и люди искуплены. Искупленіе — цѣль божественнаго міроправленія. Но такъ какъ люди злы, въ самомъ корнѣ своей воли (отъ природы), то они и чрезъ возрожденіе не могутъ вполнѣ оправдаться предъ закономъ. Удовлетвореніе совершается чрезъ божественную благость, которая искупляетъ людей чужой заслугою. Слѣдовательно человѣкъ получаетъ благо, которое происходитъ не отъ него. Какимъ же образомъ это искупленіе, состоящее въ томъ, что человѣка *искупаютъ*, согласить съ свободою человѣческой воли? Такое соглашеніе для разума не возможно. Въ этомъ состоитъ тайна *удовлетворенія*.

Богъ какъ судья міра рѣшаетъ блаженство и осужденіе людей. У справедливаго судьи условіе блаженства состоитъ въ добромъ настроеніи. Но человѣкъ, въ силу первоначальнаго свойства своей воли, не добръ, онъ не способенъ самъ возбудить въ себѣ доброе настроеніе: слѣдовательно производитъ въ немъ это настроеніе Богъ. Это божественное дѣйствіе не заслужено *ничѣмъ*, потому что единственное, чѣмъ можетъ быть оно заслужено, — доброе настроеніе человѣка,—есть только слѣдствіе этого божественнаго дѣйствія. Слѣдовательно условіе къ блаженству производитъ въ человѣкѣ Богъ, безъ всякой заслуги, слѣдовательно безъ всякаго основанія со стороны человѣка, по чистому произволу, по своему безусловному рѣшенію. ([1]) Блаженство и осужденіе людей—собственно не приговоръ, а *избраніе* Божіе;

([1]) Въ какой это вѣрѣ? Развѣ у реформатовъ.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

Онъ не судитъ, онъ уже присудилъ, т. е. *избралъ* однихъ для блаженства, другихъ для осужденія. Какимъ образомъ этотъ лишенный основанія выборъ соединить съ справедливостью, воздающею по заслугамъ? Какъ соединить божественную благодать съ божественною справедливостью? Посредствомъ человѣческаго разсудка такого соединенія понять нельзя. Въ этомъ состоитъ таинство *избранія*.

Всѣ эти таинства суть только различныя стороны одной и той же великой тайны. Откуда происходитъ въ мірѣ добро и зло? Какимъ образомъ изъ зла можетъ произойти добро? Какимъ образомъ тѣ, которые злы, могутъ сдѣлаться добрыми? Почему добрыми становятся одни, а не другіе? Почему одни упорствуютъ во злѣ, между тѣмъ какъ другіе обращаются къ добру? Всѣ эти вопросы идутъ въ сокровенную глубину моральнаго міра, которая не допускаетъ уясненія чрезъ понятія. Этого умопостигаемаго принципа міра нельзя познать такъ, какъ познаются тайныя силы въ природѣ или тайные мотивы въ политическомъ мірѣ. Моральная міровая тайна заключается въ искупленіи человѣка отъ зла. Какъ постулатъ религіознаго разума, это искупленіе совершенно достовѣрно и можетъ быть сообщено всякому. Какъ объектъ разсудка, т. е. какъ міровое событіе оно совершенно непонятно.

Если христіанскую вѣру нужно отличить отъ другихъ вѣръ теоретическою формою, то такое опредѣленіе необходимо, и въ этомъ отношеніи троичность составляетъ классическую формулу церковной вѣры. Для практическаго, т. е. религіознаго направленія вѣры символъ ничего не значитъ; она вѣритъ въ искупленіе, но не спрашиваетъ о томъ, *какъ* оно возможно. А только на этотъ вопросъ символъ даетъ почерпнутый изъ существа Божія, таинственный и непонятный отвѣтъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

РЕЛИГІЯ И КУЛЬТЪ. ИСТИННОЕ И ЛОЖНОЕ БОГОСЛУЖЕНІЕ.

Задача кантовской философіи религіи есть сплошь *критическая*. Какъ въ метафизикѣ дѣло шло о чистомъ разумѣ, въ ученіи о нравственности о чистой волѣ, такъ здѣсь идетъ дѣло о *чистой вѣрѣ*. Объектъ вѣры долженъ быть представленъ въ своей первоначальной формѣ, въ полной своей чистотѣ, во всеобщемъ своемъ значеніи. Нужно самымъ тщательнымъ образомъ отдѣлить истинное отъ неистиннаго, зерно отъ скорлупы, и разрушить ложную видимость вѣры, которая присвоиваетъ себѣ имя религіи и ослѣпляетъ чуждый мышленія міръ. Все предъидущее изслѣдованіе касалось трехъ главныхъ понятій: первое было понятіе *радикальнаго зла*, второе понятіе *искупленія*, третье понятіе *церкви* какъ нравственнаго царства Божія на землѣ. Остается еще одна точка, которая тѣсно связана съ ученіемъ о церкви: церковная жизнь, исполненіе обязанностей, требуемыхъ отъ насъ церковью, служеніе, которымъ мы обязаны во имя религіи, однимъ словомъ *культъ*. (¹) Какъ прежде были пред-

(¹) Опять повторить надо, что предъ нами протестантъ и трактуетъ не объ истинной Вѣрѣ и Церкви, а объ тѣхъ, какія онъ зналъ. Истинной же Вѣры онъ и духу не чуялъ, а равно и истинной Церкви не видалъ. Оттого ему такъ легко разсуждается. Однакоже путемъ подобнаго изслѣдованія, отчужденнаго отъ исторіи Вѣры и отрицающаго дѣйствительность фактовъ, нельзя обрѣсти истинной Вѣры. Кантъ и довольствуется имъ самимъ составленною вѣрою. Вѣра же его отнюдь

ставлены въ своемъ истинномъ безпримѣсномъ видѣ грѣхъ, искупленіе, церковь, такъ теперь нужно отыскать точное различіе между истиннымъ и ложнымъ культомъ, между «служеніемъ и лжеслуженіемъ подъ господствомъ добраго принципа». (*)

Такъ какъ культъ есть языкъ религіи, то мы должны будемъ принять за исходную точку *смыслъ* религіи, если хотимъ рѣшить, *какой* языкъ правильно обозначаетъ этотъ смыслъ. Религія и мораль имѣютъ одно и то же содержаніе. Къ моральнымъ обязанностямъ религія не присоединяетъ новыхъ, она только представляетъ тѣ же обязанности какъ божественныя заповѣди. Въ этомъ представленіи она отлична отъ морали. Она не расширяетъ ни области обязанностей, ни сферы нашихъ моральныхъ понятій, а только присоединяетъ къ нравственному сознанію увѣренность въ томъ, что обязанности его суть міровые законы, т. е. законы творца міра или *заповѣди Божіи*. Эта увѣренность есть моральная вѣра; эта вѣра есть религія.

Религія соединяетъ представленіе обязанности съ представленіемъ Бога. Это соединеніе имѣетъ два случая. Разница въ томъ, что̀ признается за основное представленіе; представляются ли божественныя заповѣди какъ обязанности, или же обязанности какъ божественныя заповѣди. Сообразно съ этимъ различаются точки зрѣнія религіи. Если божественныя заповѣди суть первое, то познаніе ихъ возможно только чрезъ откровеніе. Если же обязанности суть первое, то пониманіе ихъ вытекаетъ единственно изъ одного разума. Въ первомъ случаѣ религія есть *откровенная*, во второмъ *натуральная*.

I. *Раціонализмъ и супранатурализмъ.*

1) Откровеніе какъ средство религіи.

Не уничтожая моральнаго характера религіи, можно опредѣлить троякимъ образомъ отношеніе откровенія къ религіи. Или

ни для кого не обязательна и, не спасая никого, лежитъ на пути образованія только камнемъ претыканія.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

(*) *Viertes Stück.* Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. S. 329—32.

соединеніе ихъ признается невозможнымъ и откровеніе вообще отрицается, или же это соединеніе признается возможнымъ, но отнюдь не необходимымъ: или же наконецъ оно признается необходимымъ и откровеніе считается неизбѣжнымъ аттрибутомъ религіи. На первой точкѣ зрѣнія стоятъ *натуралисты*, на второй—*чистые раціоналисты*, на третьей—*супранатуралисты*. Отрицать возможность откровенія значитъ то же, что доказывать его невозможность. Это было бы догматически. Критическая философія не можетъ сойтись съ натуралистами. Но если вообще относительно откровенія ничего нельзя утверждать догматически, ни того, что оно возможно, ни того, что оно не возможно, то значитъ нельзя и отрицать его необходимости (догматически). Допуская ее, т. е. не отрицая ея, раціоналистъ можетъ вести свой споръ съ супранатуралистами на общихъ основаніяхъ. Какъ тотъ, такъ и другой признаютъ моральное содержаніе религіи, соединеніе между религіею и откровеніемъ, они спорятъ лишь о *способѣ* этого соединенія, именно о правѣ, какое принадлежитъ въ этомъ соединеніи откровенію. (*)

Отъ естественной религіи можно требовать, чтобъ она имѣла всеобщее значеніе и потому всеобщую *сообщаемость*. Религія, доступная лишь для немногихъ, есть не естественная, а *ученая*. Еслибы божественное откровеніе по своей природѣ никогда не могло имѣть всеобщей сообщаемости, то моральная религія никогда не могла бы быть откровенною. Вотъ та точка зрѣнія, съ которой Реймарусъ оспаривалъ откровенную религію; онъ на основаніи источниковъ откровенія доказывалъ, что она по своей природѣ можетъ имѣть лишь партикулярное значеніе, что слѣдовательно откровеніе есть не согласное съ цѣлью средство для религіи, такое средство, котораго никогда не могла бы употребить божественная мудрость.

Если, напротивъ, мы предположимъ, что содержаніе божественнаго откровенія есть чисто моральное и поэтому имѣетъ

(*) Тамъ же. I Th. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt. S. 333—4.

всеобщую сообщаемость, то между такимъ откровеніемъ и естественною религіею не будетъ противорѣчія; такая религія будетъ въ одно и тоже время и откровенною и естественною; она объективно натуральна и субъективно откровенна. Люди *собственнымъ* разумомъ могли бы и должны были бы дойти до откровенныхъ истинъ, они только не могли бы дойти до нихъ такъ рано. Въ такомъ случаѣ божественное откровеніе только ускорило медленный ходъ человѣческаго разума, оно сдѣлало только то, что̀ всегда дѣлаетъ мудрое воспитаніе съ своимъ питомцемъ,—именно собственными силами раньше и вѣрнѣе приводитъ его къ той цѣли, которой онъ, будучи предоставленъ самому себѣ, достигъ бы не такъ скоро и не въ надлеждащее время своего развитія. Вотъ та точка зрѣнія, съ которой Лессингъ въ своемъ трактатѣ о воспитаніи человѣчества объяснялъ откровеніе въ религіи. Точно такимъ же раціональнымъ образомъ Кантъ понималъ соединеніе между религіею и откровеніемъ. Откровеніе должно считать *средствомъ религіи*, а не ея основаніемъ. [1] Откровеніе необходимо для развитія религіи, а не для происхожденія религіи. Въ немъ нужно видѣть носилище религіи, а не производящее ея условіе. (*)

2) Ученіе Христа.

Историческій примѣръ такой естественной и въ тоже время откровенной религіи есть *ученіе Христа*. Подъ естественною религіею мы всегда разумѣемъ въ смыслѣ Канта чисто-моральную религію. Безъ сомнѣнія содержаніе такой религіи вполнѣ и совершенно основано на глубинѣ человѣческаго разума. Но свое историческое основаніе и свою исходную точку она имѣетъ въ Христѣ. Она чрезъ Христа *открыта* міру. То, что̀ Христосъ

(¹) Религія есть союзъ не только человѣка съ Богомъ, но и Бога съ человѣкомъ. Вмѣстѣ то и другое. Здѣсь можно различать не средство и цѣль, а порядокъ; что же должно быть здѣсь первое, что второе, что третіе, или какой порядокъ долженъ быть во всемъ дѣлѣ нашего спасенія,—кто опредѣлитъ это? *Цензоръ Архимандритъ Макарій.*

(*) Тамъ же. S. 335.

открылъ міру, въ чистомъ и простомъ видѣ, есть ни что иное какъ *моральная* вѣра во всемъ ея совершенствѣ. Здѣсь въ первый разъ совершенно ясно и наглядно выступило предъ взоры міра нравственное назначеніе человѣка. Добро состоитъ исключительно въ настроеніи, злое настроеніе есть уже злое дѣло, ненавидѣть въ сердцѣ значитъ убивать, вся правда состоитъ въ правдивости, которой требуетъ законъ внутренній и вынудить которую у человѣка не могутъ никакія гражданскія экспрессивныя средства; доброе настроеніе возможно лишь при радикальномъ преобразованіи воли, при совершенномъ уничтоженіи своекорыстія; а гдѣ сломлено господство своекорыстія, тамъ нѣмѣютъ враждебные аффекты воли: жажда мщенія и ненависть къ врагамъ; любовь, благожеланіе и благодѣяніе суть мотивы возрожденной воли, которая сама себѣ [1] даетъ божественную заповѣдь: болѣе всего люби Бога, и твоего ближняго люби какъ самого себя.

Это ученіе открыто Христомъ. Между тѣмъ оно въ моральномъ смыслѣ совершенно натурально. Оно не содержитъ въ себѣ ничего такого, что̀, будучи высказано, не отзывалось бы въ самой сущности человѣческаго разума, въ глубинѣ каждой души, не признавалось бы здѣсь заповѣдью собственнаго разума, которую каждый можетъ и долженъ дать самому себѣ. Въ этомъ признаніи и заключается все значеніе заповѣдей Христа. Онѣ имѣютъ безусловное значеніе не вслѣдствіе ихъ историческаго откровенія, а въ силу ихъ человѣческаго происхожденія. Такимъ образомъ въ отношеніи къ христіанскимъ заповѣдямъ, откровеніе представляетъ только средство распространить ихъ,—придать имъ *общественное* значеніе,—а не исключительное и высшее условіе ихъ значенія вообще. (*)

(¹) Смотрите, въ ограниченной волѣ, безъ высшей помощи, особенно въ волѣ, нѣкогда потрясенной и направленной къ противоположнымъ добру дѣйствіямъ, по естественной немощи, должны быть уклоненія, какъ и представляетъ опытъ,—что бывали уклоненія на всѣхъ степеняхъ совершенства духовнаго. *Цензоръ Архимандритъ Макарій.*

(*) Тамъ же. I Th. 1 Abschn. Die christliche Religion, als natürliche Religion. S. 337—41.

II. *Откровеніе какъ основа религіи.*

1) вѣра какъ послушаніе.

Это правильное и нормальное отношеніе между религіею и откровеніемъ извращается, когда откровеніе хочетъ быть чѣмъ-нибудь большимъ нежели средствомъ религіи, когда оно заявляетъ притязаніе быть единственнымъ основаніемъ религіи. Въ этомъ случаѣ заповѣди религіи будутъ имѣть силу единственно потому, что онѣ откровенныя, что такъ написано въ священномъ писаніи. Въ этомъ случаѣ значеніе откровенія основывается не на содержаніи его, а на самомъ его *фактѣ*: на томъ, что такъ было, что такъ свидѣтельствуютъ священные источники. Здѣсь строй религіи измѣняется въ самомъ основаніи.

Откровеніе имѣетъ значеніе статута. Значеніе содержанія его обусловливается не согласіемъ его съ моральнымъ разумомъ, а только фактомъ откровенія. Въ этотъ фактъ нужно вѣрить независимо отъ свидѣтельства и испытанія нашего духа. Вѣра становится *повелѣніемъ*, «fides imperata». Такимъ образомъ принятіе этой вѣры становится слѣдствіемъ приказанія, вѣра превращается въ *послушаніе*, въ независимое отъ собственнаго разума, слѣдовательно *слѣпое* послушаніе, она становится «fides servilis». (*)

2) духовенство и міряне.

Только въ такой формѣ откровенная вѣра можетъ стать всеобщею. Слѣпое послушаніе статутамъ откровенія можетъ быть вынуждаемо и распространяемо посредствомъ принужденія. Напротивъ пониманіе самыхъ источниковъ откровенія, истиннаго базиса такой вѣры, ограничивается извѣстными условіями, которыя могутъ быть доступны только немногимъ. Это пониманіе требуетъ ученаго знакомства съ писаніемъ въ видахъ всевозможнаго объясненія писанія. Но вѣра, основывающаяся на учености, есть не естественная, а *ученая религія*, границы распространенія которой опредѣляются извѣстной степенью образованія. Но если такая религія, для полнаго знакомства съ которой требуется ученость, должна однакоже быть распространена между всѣми, то ясно, что вѣрные, приверженцы этой религіи, распадаются на два различные въ самомъ основаніи класса: на *знающихъ* и *слушающихъ*, на *духовенство* и *мірянъ*. Первые суть призванные толкователи вѣры, хранители предписаній вѣры; вторые вѣруютъ тому, что говорятъ духовные. Первые повелѣваютъ въ дѣлахъ вѣры, а вторые повинуются. Кто не духовный, тотъ мірянинъ. Если слѣдовательно вѣра основывается исключительно на фактѣ откровенія и его свидѣтельствахъ, то отсюда вытекаетъ владычество духовенства надъ мірянами; тогда грозитъ опасность, что духовенство распространитъ и на государство власть, которою оно пользуется въ области вѣры, что духовенство чрезъ посредство мірянъ овладѣетъ и государствомъ, и религіозная вѣра выступитъ какъ деспотическая власть даже въ мірскомъ значеніи. Если слѣдовательно откровеніе относится къ христіанской вѣрѣ не какъ средство, а какъ исключительное условіе, то на такомъ основаніи вѣра должна получить церковно-іерархическій видъ, т. е. остается въ своемъ основаніи *іудейскою*. (*)

(*) Тамъ же. 2 Abschn. Die christl. Religion als gelehrte Relig. S. 344—5.

3) религіозное безумство. ([1])

Отсюда можно ясно обозрѣть слѣдствія такого строя вѣры. Откровеніе считается не средствомъ, а основаніемъ религіи. Поэтому и историческая откровенная вѣра есть не средство, а цѣль религіи. Обладаніе средствомъ является здѣсь уже обладаніемъ цѣлью. Внѣшнее послушное признаніе статутовъ вѣры, слѣпое повиновеніе вѣрѣ является здѣсь самою сущностью дѣла, вполнѣ готовою религіею.

Средство имѣетъ только относительное значеніе. Кто припи-

(*) Тамъ же. S. 345—9.

([1]) До такой крайности доведено въ этомъ мѣстѣ воззрѣніе Канта, что приходится не отвѣчать безумному по безумію его.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

сываетъ ему абсолютное значеніе, тотъ придаетъ ему воображаемую цѣну и вводитъ себя въ заблужденіе относительно истинной цѣны. Въ чемъ состоитъ это заблужденіе, мы можемъ уяснить себѣ изъ случая, часто встрѣчающагося въ обыденной человѣческой жизни. Деньги представляютъ публичную цѣну вещей. Они суть средство, которымъ мы можемъ доставить себѣ многія условія наслажденія и образованія. Цѣль ихъ состоитъ именно въ этой полезной тратѣ на наше собственное или на чужое благосостояніе. Обладаніе этимъ средствомъ есть ли уже обладаніе этою цѣлью? Одно ли и то же имѣть деньги и владѣть тѣмъ, что мы можемъ пріобрѣсти на деньги? Кто предается такой вѣрѣ, тотъ совершенно удовлетворяется однимъ обладаніемъ денегъ. Онъ ничего не хочетъ отъ денегъ кромѣ обладанія ими, онъ воображаетъ, что, обладая деньгами, можетъ или обойтись безъ всего прочаго, или уже имѣетъ все, что требуется. Такое представленіе производитъ *скупость*. Обладаніе деньгами представляется скупому обладаніемъ всѣмъ остальнымъ, абсолютнымъ обладаніемъ, которое не оставляетъ ничего больше желать. Такое заблужденіе мы называемъ *безумствомъ*. Кто, обладая средствомъ религіи, воображаетъ, что владѣетъ и ея цѣлью, кто признаетъ возможность искупленія посредствомъ одного повиновенія статутамъ вѣры, исполненія предписаній вѣры, тотъ впадаетъ въ *религіозное безумство*. Когда статутарная вѣра признается необходимымъ и высшимъ условіемъ религіозной и угодной Богу жизни, то необходимымъ слѣдствіемъ этого бываетъ религіозное безумство. (*)

4) Ложное богослуженіе.

А каково слѣдствіе такого безумства? Оно можетъ состоять только въ томъ, что служеніе Богу полагается въ чемъ-нибудь иномъ, а не въ добромъ настроеніи, не въ образѣ жизни, нравственномъ въ самой глубинѣ воли. Что бы ни было это другое, но независимо отъ настроенія оно есть внѣшнее, не имѣющее никакой моральной цѣны дѣйствіе, которое хочетъ имѣть значеніе служенія Богу, которое предписывается и съ вѣрою и послушаніемъ исполняется какъ такое служеніе Богу. Такимъ образомъ является неправильный культъ, «лжеслуженіе подъ господствомъ добраго принципа». Послѣдованіе религіозному безумству есть ни что иное, какъ *лжеслуженіе Богу*.

(*) *Zweiter Theil*. Vom Afterdienst in einer statut. Rel. § 1. 350—3.

Что можно сдѣлать безъ просвѣтленной и въ корнѣ измѣненной воли, то для Бога совершенно не имѣетъ цѣны, то въ смыслѣ религіи имѣетъ только воображаемую, недѣйствительную, фальшивую цѣну, получаетъ свою цѣну только въ силу религіознаго безумства. При этомъ совершенно все равно, *какія* бы внѣшнія дѣйствія ни совершались въ мнимую славу Божію: состоитъ ли богослуженіе въ общественныхъ празднествахъ и хваленіяхъ, или въ личныхъ жертвахъ, эпитиміяхъ, бичеваніяхъ, странствованіяхъ и т. п.; приносятся ли въ жертву Богу слова или естественныя блага или даже собственная личность. «Кромѣ добраго образа жизни, все, чѣмъ человѣкъ думаетъ сдѣлаться угоднымъ Богу, есть одно религіозное безумство и лжеслуженіе Богу.» (*)

Какъ скоро центръ тяжести богослуженія будетъ въ чемъ нибудь другомъ, а не въ моральной жизни, то тѣмъ самымъ отворятся двери ложному культу; тогда уже нельзя видѣть, *гдѣ* остановится ложный культъ; тогда открывается *безграничное* поприще для лжеслуженія. Если религія разъ обратилась въ религіозное безумство, то слѣдствіемъ этого бываетъ безграничное лжеслуженіе. Не нужно воображать, что въ области внѣшняго и неистиннаго культа можно опредѣлить границы и установить различія. Нѣтъ никакого различія въ томъ, больше или меньше внѣшнихъ жертвъ, грубѣе или тоньше ихъ форма. Онѣ въ самомъ принципѣ не имѣютъ никакой цѣны, слѣдовательно различіе въ степеняхъ ихъ, еслибы оно и было, въ принципѣ ничего не значитъ. «Отправляетъ ли ханжа свое сообразное съ статутами хожденіе въ *церковь*, или предпринимаетъ путешествіе къ святынямъ Лоретто или Палестины, произноситъ ли онъ для небес-

(*) Тамъ же. § 2. S. 353.

ныхъ ушей формулу своей молитвы губами, или подобно Тибетцу посредствомъ молитвеннаго колеса, словомъ, каковъ бы ни былъ суррогатъ моральнаго служенія Богу, — это все равно и имѣетъ одну и ту же цѣну. Здѣсь дѣло заключается не въ различіи внѣшнихъ формъ, а въ принятіи или непринятіи главнаго принципа, въ томъ, какъ угождать Богу—однимъ ли моральнымъ настроеніемъ, насколько оно воплощается въ дѣйствіяхъ, какъ въ своемъ проявленіи, или же благочестивыми забавами и бездѣятельностью.» (*)

Въ основаніи этого ложнаго богослуженія, какого бы рода оно ни было, лежитъ то заблужденіе, что посредствомъ внѣшнихъ обрядныхъ дѣйствій можно угодить Богу, сдѣлаться для него пріятнымъ, оправдаться предъ Нимъ. Это—*вѣра въ оправданіе чрезъ культъ*. Противоположно такому мнимому оправданію оправданіе чрезъ вѣру (возрожденіе) и благодать. Вѣра въ оправданіе чрезъ культъ есть религіозное безумство, или суевѣріе.

5) Фетишизмъ и поповство. Идолослуженіе.

Если теперь условіемъ божественнаго благоволенія будетъ считаться доброе настроеніе, а само это настроеніе будетъ признано дѣйствіемъ благодати Божіей въ насъ, то изъ перваго безумства произойдетъ второе. Тогда нужно будетъ думать, что внѣшними обрядовыми дѣйствіями можно произвести это дѣйствіе благодати, такъ сказать привлечь и призвать къ себѣ божественное содѣйствіе, расположить божественную благодать. Тогда внѣшнему дѣйствію приписывается сверхчувственная сила, естественной причинѣ — сверхъестественное дѣйствіе, чувственному факту чудесное могущество. А это значитъ колдовать, и если это относится къ Богу, то значитъ *дѣлать себѣ фетишей*. Это независимое отъ настроенія и отъ обращенія воли къ добру богослуженіе есть *фетишизмъ*. Вѣра въ церковный обрядъ какъ въ нѣчто безусловно необходимое для искупленія есть *вѣра въ фетишей*. Гдѣ господствуетъ эта вѣра, гдѣ верховный законъ

(*) Тамъ же. § 2. S. 354—9. S. 356.

вѣры дѣлаетъ условіемъ блаженства культъ или извѣстныя формы культа, тамъ совершенно подавляется моральная свобода человѣка и существуетъ церковный деспотизмъ въ неограниченнѣйшемъ смыслѣ. Въ такой церкви владычествуетъ не Богъ, а міръ. Устройство такой церкви Кантъ называетъ «*поповствомъ*». «Поповство есть такое устройство церкви, въ которомъ господствуетъ фетишизмъ, всегда встрѣчающійся тамъ, гдѣ основу и сущность церкви составляютъ не принципы нравственности, а статутарныя заповѣди, правила и обряды вѣры.» (*)

Такое религіозное безумство необходимо искажаетъ и представленіе о Богѣ. Богъ, благоволеніе котораго мы думаемъ пріобрѣсть посредствомъ культа, вслѣдствіе этой самой мысли извращается самыми грубыми человѣческими аналогіями. Онъ представляется существомъ, которое можно ослѣпить и подкупить видимостью, благодать котораго можно пріобрѣсти хваленіями, лестью, униженіемъ и подарками. Богослуженіе становится «царедворствомъ», Богъ—кумиромъ, идеалъ—идоломъ и посвященный ему культъ—полнымъ *идолослуженіемъ*.

III. *Достовѣрность вѣры и ея противоположность.*

Что такое фанатизмъ?

Если Богъ представляется существомъ возвышающимся надъ всѣми человѣческими склонностями и абсолютно святымъ, то божественная заповѣдь будетъ такова: «вы должны быть святы, потому что я святъ!» Предъ *этимъ* Богомъ ничто не оправдаетъ насъ, кромѣ чистаго настроенія, благочестивой въ моральномъ смыслѣ жизни. Но одно это понятіе еще не составляетъ моральной вѣры. Ибо еще остается вопросъ: каково условіе нашей внутренней богоугодной жизни? Если условіе это, первое и верховное условіе, полагается не въ *добродѣтели*, нашей *собственнѣйшей* и внутреннѣйшей дѣятельности, а въ божественной благодати, въ чужомъ удовлетвореніи, то вѣра становится не чисто-

(*) Тамъ же. § 3. S. 359—65. S. 364.

моральною, религія невѣрною истинному своему происхожденію и стоящею на пути къ идолопоклонству. Если условіемъ благочестія признается нѣчто иное, а не *добродѣтель*, а основаніемъ ученія о религіи—нѣчто иное, а не *ученіе добродѣтели*, то значитъ мы ищемъ божественной благодати и примиренія не тѣмъ путемъ, который пробиваетъ наша добродѣтель, собственная наша воля въ побѣдоносной борьбѣ со зломъ. Въ такомъ случаѣ вѣра въ искупленіе и примиреніе, какого бы рода она ни была, въ своемъ основномъ тонѣ не есть чисто-моральная и потому уже отрицаетъ себя въ самомъ принципѣ. Основной тонъ вѣры обусловливаетъ религіозное основное настроеніе духа. Все дѣло здѣсь заключается въ условіи нашей вѣры—въ томъ, *увѣрены ли* мы въ искупленіи или нѣтъ. Религіозное настроеніе духа бываетъ совершенно инымъ, когда въ насъ живетъ эта увѣренность, и совершенно инымъ, когда ея у насъ нѣтъ. Существуетъ только одна форма достовѣрности вѣры: *моральная*. Только тогда, когда добродѣтель и нравственное возрожденіе составляютъ начало, только тогда мы можемъ быть вполнѣ увѣренными, что конецъ будетъ искупленіе. Безъ этого условія всякая вѣра ненадежна и чувствуетъ себя не надежною; чувство этой ненадежности, а не что иное, столь легко и дѣлаетъ вѣру *фанатическою*. Лишь моральная вѣра никогда не бываетъ фанатическая, потому что она совершенно увѣрена въ своемъ дѣлѣ. Всякое убѣжденіе, лишенное внутренней увѣренности, укрѣпляющей и поддерживающей его, становится *злымъ*, когда ему противорѣчитъ другое убѣжденіе, даже просто когда ему встрѣчается другое убѣжденіе. Въ томъ, что оно разгорячается и становится злымъ, заключается элементъ фанатизма и слѣдствіе его собственной внутренней нетвердости. Явленіе фанатизма нельзя объяснить себѣ иначе. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь объясняется, почему фанатизмъ преимущественно свойственъ религіозной области. Потому что здѣсь убѣжденія ничего не значатъ, если они не абсолютно достовѣрны. Только полная достовѣрность придаетъ вѣрѣ твердое, никогда не колеблющееся чувство истиннаго мужества. Такое мужество имѣетъ одна моральная вѣра. Отъ такого мужества совершенно отлична, напримѣръ, ненависть іудейской вѣры ко всѣмъ

неіудеямъ, гордость древняго ислама, малодушіе индусовъ, пассивная кротость извѣстной формы христіанской вѣры. Одна добродѣтель даетъ мужество стоять на собственныхъ ногахъ. Когда вѣра опирается на другомъ основаніи, то она держится на такихъ условіяхъ, въ искупительной силѣ которыхъ никогда не можетъ быть увѣрена. Въ сущности она недостовѣрна и невѣрна, несмотря на всю увѣренность, которую она предполагаетъ въ себѣ и въ другихъ. Все ея поведеніе свидѣтельствуетъ противъ нея, она держитъ себя не такъ, какъ держитъ тотъ, кто внутренно вполнѣ увѣренъ въ своемъ дѣлѣ. Она всего ожидаетъ отъ божественной благодати, отъ того, что она вѣритъ въ эту благодать; она заботится только о томъ, чтобы склонить къ себѣ благодать, ищетъ ея всѣми возможными путями, только не путемъ собственной нравственной силы, такъ какъ этой силы она еще ожидаетъ отъ божественной благодати. Такимъ образомъ она впадаетъ въ «*морально-пассивное, воздыхательное* состояніе, которое не предпринимаетъ ничего великаго и добраго, а всего ожидаетъ отъ желаній.» Такимъ путемъ возникаетъ представленіе Бога, благоволеніе котораго можетъ быть пріобрѣтено иными средствами, а не добродѣтелью. Такимъ образомъ та вѣра, основной тонъ которой не есть чисто-моральный, которая опирается на чемъ-либо иномъ, а не на собственномъ возрожденіи, есть ложная вѣра въ Бога, ничѣмъ не отличающаяся отъ идолослуженія. (*)

1) Правдивость въ религіи.

Первая чисто-нравственная обязанность наша въ отношеніи къ самимъ себѣ, и даже первая изъ всѣхъ обязанностей, состоитъ въ томъ, чтобы мы утверждали только то, въ чемъ мы вполнѣ убѣждены, въ чемъ вполнѣ увѣрены. Въ точномъ исполненіи этой обязанности состоитъ *правдивость*. Кто открыто высказываетъ все, въ чемъ онъ убѣжденъ, тотъ откровененъ. Кто

(*) Тамъ же. § 3. S. 368—70. S. 369. Anmerkg.

не высказываетъ ничего такого, въ чемъ онъ внутренно не убѣжденъ, тотъ прямодушенъ. Откровенный говоритъ все, чему онъ вѣритъ съ убѣжденіемъ. Прямодушный съ убѣжденіемъ вѣритъ всему тому, что онъ говоритъ. Обязанность правдивости во всякомъ случаѣ требуетъ прямодушія, но не требуетъ въ такой же мѣрѣ откровенности. Безъ прямодушія нѣтъ правдивости. Кто на самомъ дѣлѣ прямодушенъ, тотъ *никогда* не можетъ лгать, никогда не можетъ сказать неправды. Пусть намъ не дѣлаютъ слѣдующаго возраженія. Можетъ быть случай, скажутъ намъ, что мы сдѣлаемъ показаніе по нашему крайнему разумѣнію, но самое наше разумѣніе не было крайнимъ, дѣло происходило не такъ, какъ мы думали; въ такомъ случаѣ хотя мы сказали неправду, но нельзя полагать, что мы солгали; мы дѣйствительно не знали дѣла лучше, чѣмъ какъ его изобразили. Здѣсь правдивость въ формѣ повидимому мирится съ неправдою въ содержаніи показанія. Эта видимость ничего не значитъ. Кто не вполнѣ убѣжденъ, тотъ никогда не можетъ вѣрить, что онъ вполнѣ убѣжденъ, тотъ при собственномъ самоиспытаніи усмотритъ, что у его мнимаго убѣжденія нѣтъ достовѣрности или по крайней мѣрѣ окончательной достовѣрности. Онъ, слѣдовательно, не долженъ *убѣждать* въ такомъ дѣлѣ, относительно котораго самъ не имѣетъ твердаго убѣжденія; не долженъ увѣрять въ томъ, въ чемъ самъ не увѣренъ. Если же однако онъ дѣлаетъ это, то значитъ онъ далъ удостовѣреніе противъ своего крайняго разумѣнія, чего онъ никакъ не долженъ бы дѣлать, еслибы онъ серьёзно заботился объ исполненіи обязанности правдивости. Неправда самаго дѣла служитъ всегда свидѣтельствомъ противъ правдивости того, кто въ немъ увѣрялъ. Не въ неправдѣ дѣла заключается признакъ лжи, ибо каждый можетъ заблуждаться, а въ томъ видѣ достовѣрности, который принимаетъ на себя показаніе. Въ этой точкѣ нѣтъ самообольщенія. Истина самого дѣла не всегда служитъ свидѣтельствомъ правдивости того, кто утверждаетъ это дѣло. Есть вещи, о бытіи и свойствахъ которыхъ ни одинъ человѣкъ не можетъ имѣть абсолютной увѣренности. Кто однакоже съ полною увѣренностью судитъ о такихъ вещахъ, тотъ не можетъ быть названъ правдивымъ даже

въ томъ случаѣ, когда бы онъ сказалъ истину въ объективномъ смыслѣ. (*)

2) Совѣсть и вѣра.

Вопросъ о правдивости и неправдивости рѣшается не объектомъ, а только *совѣстью*. Совѣсть говоритъ намъ: правдивы ли мы или нѣтъ. Каждому, кто съ увѣренностью утверждаетъ то, въ чемъ онъ не увѣренъ, она говоритъ: «ты лжешь!» Слѣдовательно гдѣ дѣло идетъ объ обязанности истины, тамъ единственное руководство составляетъ совѣсть.

Гдѣ мы можемъ молчать не нарушая обязанности, тамъ намъ нѣтъ надобности быть откровенными. Если обязанность повелѣваетъ исповѣдать свою вѣру, то обязанность правдивости безусловно требуетъ, чтобы мы не исповѣдывали, не увѣряли и не клялись въ томъ, въ чемъ мы не вполнѣ убѣждены. Такую увѣренность имѣетъ единственно моральная вѣра. Только то, что такое мы въ моральномъ отношеніи и чѣмъ должны быть въ этомъ отношеніи, — только это совершенно достовѣрно, это говоритъ намъ самимъ совѣсть. Ни о какомъ внѣшнемъ фактѣ нѣтъ въ насъ абсолютной увѣренности. Вотъ почему никакая историческая или откровенная вѣра не можетъ быть абсолютно достовѣрна. (¹) Такъ какъ чисто-историческая вѣра не имѣетъ моральной достовѣрности, то въ ней нельзя клясться, т. е. утверждать ее какъ абсолютно достовѣрную; такой клятвы нельзя требовать отъ другихъ; нельзя осуждать тѣхъ, кто отказывается отъ такой клятвы или вѣритъ иначе. Эта клятва, требованіе, осужденіе не суть и никогда не могутъ быть правдивыми; поэтому всегда, когда они совершаются, они безсовѣстны. Здѣсь заключается основаніе того, почему всякое осужденіе во имя вѣры (моральная вѣра никогда не осуждаетъ), всякій приговоръ надъ еретиками судитъ *безсовѣстно*. Совѣстливый судья еретиковъ есть такое же contradic-

(*) Тамъ же. § 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

(¹) Поколику смотрится на Вѣру какъ на человѣческое произведеніе.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

tio in adjecto, какъ деревянное желѣзо, четыреугольный кругъ. «Еслибы составитель какого-нибудь символа, учитель церковный, или какой угодно человѣкъ, насколько онъ внутренно считаетъ себя убѣжденнымъ въ богооткровенности извѣстныхъ положеній, спросилъ себя самого: рѣшился ли бы ты даже предъ лицомъ сердцевѣдца поклясться въ истинѣ этихъ положеній, отказываясь въ противномъ случаѣ отъ всего, что дорого и свято для тебя? то я долженъ былъ бы имѣть слишкомъ невыгодное понятіе о человѣческой природѣ (по крайней мѣрѣ несовершенно неспособной къ добру), чтобы не сказать напередъ, что при этомъ долженъ задрожать даже самый смѣлый учитель вѣры. Человѣкъ, осмѣливающійся сказать: кто не исповѣдуетъ ту или другую историческую вѣру, какъ полную истину, *тотъ проклятъ*, долженъ быть въ состояніи сказать и то: «если то, что я разсказываю вамъ здѣсь, не истина, *то пусть я буду проклятъ*.» (¹) Если-бы кто-нибудь въ состояніи былъ сдѣлать столь страшный приговоръ, то я совѣтовалъ бы судить о немъ на основаніи одной персидской пословицы нѣкоего **Гаджи**: «если кто-нибудь однажды былъ въ Меккѣ какъ пилигримъ, то уходи изъ дома, въ которомъ онъ живетъ съ тобою; если онъ дважды былъ тамъ, то уходи изъ той улицы, гдѣ онъ находится; если же онъ былъ трижды, то покинь городъ и страну, гдѣ онъ живетъ.» (*)

3) Религіозное лицемѣріе.

Непрямодушіе въ дѣлѣ вѣры есть *лицемѣріе*. Кто исповѣдываетъ какую-нибудь вѣру безъ полнаго внутренняго убѣжденія, тотъ лицемѣръ. Лицемѣріе вовсе не оправдывается тѣмъ обстоятельствомъ, что исповѣданіе вѣры предписывается общественною властью. Лицемѣріе есть противоположность правдивости въ отношеніи къ религіи. Относительно правдивости произноситъ приговоръ не общественное предписаніе, а единственно совѣсть.

(¹) Видно невѣріе Слову Божію и противленіе ему. Слич. 1 Кор., 16, 22; Гал., 1, 8, 9. *Цензоръ Архимандритъ Макарій.*

(*) Тамъ же. § 4. S. 370—5. S. 378. Anmerkg. 1.

Слѣдовательно признавать предписанную вѣру безъ внутренняго убѣжденія значитъ повиноваться церкви и быть лицемѣромъ предъ собственною совѣстью. «О прямодушіе! Ты Астрея, улетѣвшая съ земли на небо, какъ привлечь тебя (основу совѣсти, слѣдовательно всякой внутренней религіи) опять оттуда къ намъ? Правда я долженъ признаться, какъ ни горько это, что откровенность (говорить всю истину, какую только знаешь) не встрѣчается въ человѣческой природѣ. Но *прямодушія* (все, что ни говорится, говорить правдиво) нужно требовать отъ каждаго человѣка, и еслибы даже для него не было никакого задатка въ нашей природѣ, развитіе котораго лишь пренебрегается, то человѣческая раса въ собственныхъ своихъ глазахъ должна была бы сдѣлаться предметомъ глубочайшаго презрѣнія.» (*)

4) Открытое лицемѣріе. Предохранительная вѣра.

По мѣрѣ уменьшенія моральной свободы въ религіи уменьшается и правдивость; въ такой же мѣрѣ возрастаетъ лицемѣріе. Ибо здѣсь, кто не правдивъ, тотъ уже лицемѣръ. Подъ владычествомъ статутарной вѣры лицемѣріе становится обычаемъ и доходитъ до степени искренней откровенности. Для исповѣданія вѣры рекомендуютъ самую широкую совѣсть, какъ предохранительную мѣру на основаніи argumentum a tuto: всего безопаснѣе вѣрить во все и безъ всякаго зазрѣнія исповѣдывать эту вѣру; если кое-что здѣсь не истинно и безполезно, то однакоже нѣтъ ничего вреднаго, а Богъ ужъ выберетъ себѣ лучшее. Самый безопасный принципъ вѣры будетъ такой: «чѣмъ больше, тѣмъ лучше!» Можно же довести людей дотого, что они станутъ употреблять религію какъ средство пожертвовать своей выгодѣ, въ обыкновенномъ смыслѣ слова, послѣднимъ слѣдомъ искренности! (**)

(*) Тамъ же. S. 378. Anmerkung 2.

(**) Тамъ же. S. 374.

IV. *Истинное и ложное отношеніе между религіею и культомъ.*

Только моральная вѣра имѣетъ полную несомнѣнность, а потому имѣетъ силу для всѣхъ. Ея не касается различіе между учеными и неучеными. Различіе это относится къ исторической вѣрѣ и ограничиваетъ ея сообщаемость. Чтобы усвоить содержаніе исторической вѣры, для этого требуются средства познанія и изслѣдованія, доступныя не для всякаго. Съ этой стороны историческая вѣра открывается только для ученаго. Со стороны своей формы, т. е. какъ повѣствованіе о событіяхъ, историческая вѣра открывается массѣ и, повидимому, въ силу этой формы особенно удобна, чтобы стать народною религіею. Но именно съ этой стороны она замыкается отъ ученыхъ, которые при изслѣдованіи этихъ событій находятъ весьма много сомнительныхъ и невѣрныхъ мѣстъ, подрывающихъ у нихъ вѣру въ этой формѣ. Такимъ образомъ остается лишь моральная религія, какъ сообщаемая всѣмъ, имѣющая значеніе для всѣхъ людей, независящая отъ ученаго образованія.

Если же историческая и откровенная вѣра обусловливаются моральною, то и культъ вступаетъ въ правильное отношеніе къ религіи. Нѣтъ надобности разрушать культъ, нѣтъ надобности отдѣлять его отъ религіи, но мѣсто неправильнаго соединенія должно занять правильное. Соединеніе неправильно, когда культъ считается условіемъ религіи, когда вся религія состоитъ въ культѣ. Соединеніе правильно, когда религія, какъ нравственное настроеніе лежитъ въ основаніи культа, когда культъ есть ни что иное какъ изображеніе или чувственное воплощеніе вѣры. «Вотъ какъ важенъ при соединеніи двухъ вещей порядокъ, въ которомъ ихъ соединяютъ! Въ этомъ различіи и состоитъ истинное просвѣщеніе.» (*)

Итакъ ясно, въ какомъ смыслѣ Кантъ одобряетъ культъ, въ какомъ отрицаетъ его. Онъ допускаетъ его какъ *моральный символъ*, но отрицаетъ какъ *мистическое благодатное средство.*

(*) Тамъ же. § 3. S. 363.

Какъ моральный символъ культъ есть эмблема добраго настроенія, эмблематическое или символическое дѣйствіе. Доброе настроеніе стремится внутренно утверждаться въ глубинѣ духа, вовнѣ распространяться въ человѣчествѣ, переходить изъ рода въ родъ, сохраняться въ моральномъ общеніи. Въ этомъ утвержденіи, распростаненіи, передачѣ и сохраненіи возрожденной воли или практической вѣры и заключается царство Божіе на землѣ. Эмблемою утвержденія является тихое благоговѣніе, *частная молитва*—вхожденіе человѣка во внутренность своего духа; эмблемою распространенія будетъ участіе въ общественномъ богопочитаніи, «*хожденіе въ церковь*»; эмблемою передачи—принятіе дѣтей въ царство Божіе, *крещеніе*; наконецъ эмблемою поддержанія добраго настроенія—общая трапеза вѣрныхъ, *причащеніе*.

Значеніе эмблемы заключается не въ образѣ, а въ смыслѣ. Полный значенія смыслъ упомянутыхъ обрядныхъ дѣйствій состоитъ въ моральномъ настроеніи. Безъ него никакой культъ не имѣетъ достоинства. Значеніе, приписываемое обрядному дѣйствію самому по себѣ, есть пустая мечта, производящая религіозное безумство. Тогда обрядное дѣйствіе имѣетъ уже не моральное, а мистическое и сакраментальное значеніе. Тогда дѣйствіе является уже не символомъ, а благодатнымъ средствомъ, которому независимо отъ нашего настроенія присуща искупительная сила, угодное Богу свойство. Такое ученіе о культѣ вдвойнѣ противорѣчитъ чистымъ понятіямъ о религіи. Вопервыхъ оно дѣлаетъ божественную благодать независимою отъ человѣческаго настроенія, а само это настроеніе считаетъ благодатнымъ дѣйствіемъ божіимъ. Затѣмъ оно обусловливаетъ божественную благодать внѣшнимъ дѣйствіемъ, которому приписываетъ магическую силу вызывать божественное благоволеніе. Лишенная основанія благодать противорѣчитъ понятію справедливости; обусловливающаяся внѣшними средствами и низводимая на человѣка благодать есть уже не благодать, а *милость*. Такимъ образомъ, подобнымъ ученіемъ о культѣ вѣра въ Бога унижается до степени идолослуженія и люди вводятся въ тотъ обманъ, что начинаютъ желать вмѣсто *служителей Божіихъ* быть

любимцами и *фаворитами неба*. «Для этой цѣли они заботятся о всевозможныхъ формальностяхъ, которыя должны показывать, какъ сильно они *чтятъ* божественныя заповѣди, лишь бы не имѣть необходимости *соблюдать* ихъ. Чтобы праздныя желанія ихъ служили даже искупленіемъ за несоблюденіе заповѣдей, они взываютъ: «Господи, Господи!», лишь бы только имъ не нужно было «исполнять волю отца небеснаго»; и такимъ образомъ объ обрядахъ, объ употребленіи извѣстныхъ средствъ къ оживленію истинно-практическаго настроенія, они составляютъ понятіе какъ о благодатныхъ средствахъ самихъ въ себѣ.»

V. *Отношеніе Канта къ церковной вѣрѣ и просвѣщенію.*

1) Положительная церковная вѣра.

Если кантовское ученіе о религіи, въ томъ видѣ какъ оно связно развило изъ *одной* мысли зло, искупленіе, церковь и культъ, сравнить съ исторически-развившимися религіозными ученіями, то окажется, что оно, между всѣми религіями, сходится только съ моральною сущностью и *идеею* христіанства; въ предѣлахъ же христіанской церкви оно относится вполнѣ отрицательно къ католическому ученію и совершенно утвердительно къ *сущности* протестантскаго ученія; въ сферѣ протестантизма оно въ ученіи о божественной благодати идетъ противъ кальвинистской теоріи вѣры, въ ученіи о таинствахъ стоитъ на сторонѣ реформатскаго ученія, въ противоположность магическому представленію католической и мистическому—лютеранской вѣры.

2) Сравненіе между Кантомъ и Лессингомъ.

Кантовское ученіе вѣры не сходится *ни съ какою* церковной доктриной. Оно ясно сознаетъ это разногласіе и вовсе не скрываетъ его. Если сравнить его съ внѣцерковными ученіями, т. е. съ понятіями свободнаго, не связаннаго церковью христіанства, съ религіозными представленіями безъ символическаго значенія, то окажется величайшее согласіе между Кантомъ и Лессингомъ. Ни въ одномъ пунктѣ Лессингъ не опередилъ такъ просвѣщенія своего вѣка какъ въ своихъ религіозныхъ понятіяхъ; ни въ какой точкѣ онъ не подошелъ такъ близко къ критической философіи. Его противоположность Реймарусу, въ лицѣ котораго всего больше осуществлялся прогрессъ тогдашняго просвѣщенія, уже приводитъ его къ точкѣ зрѣнія Канта. Онъ умѣетъ понять откровеніе такимъ образомъ, что оно не лишается критерія всеобщаго значенія. Кантъ совершенно согласенъ съ глубокомысленнымъ взглядомъ Лессинга на откровеніе «*какъ на воспитаніе человѣческаго рода*». Онъ судитъ объ исторіи церкви совершенно такъ же какъ Лессингъ объ исторіи религіи.

Представителемъ идеальной религіи Кантъ призналъ бы хотя можетъ быть и не іудея, но конечно человѣка мыслящаго и дѣйствующаго такъ именно, какъ лессинговъ *Натанъ*. Если кантовское понятіе о религіи захотимъ сдѣлать нагляднымъ въ характеристическомъ образѣ, то увидимъ, что именно въ Натанѣ мудромъ религія эта нашла свое классическое выраженіе. То, что Кантъ называлъ «религіею добраго образа жизни» въ противоположность «религіи пріобрѣтенія милости», то самое воплощено одно въ *Натанѣ*, другое въ *Патріархѣ*. Въ Натанѣ на первомъ мѣстѣ стоитъ обязанность быть добрымъ человѣкомъ; у князя церкви выше всего стоитъ «великая обязанность вѣрить», независимо отъ какого бы то ни было настроенія; «толстый, красный, привѣтливый прелатъ» ни во что не ставитъ настроеніе и внутреннюю жизнь. Сдѣлать вѣру практическою, очистить религію отъ всякаго безплоднаго религіознаго мистицизма, вотъ мудрая и истинно благочестивая цѣль воспитанія у Натана. Что̀ та за вѣра, которую нельзя осуществить практически? Когда фантазія Рехи находитъ удовольствіе въ благочестивой вѣрѣ въ чудеса и ангеловъ, то Натанъ показываетъ ей, что подъ этою блестящею оболочкою скрывается безполезное зерно.

«Что за услуги, какія великія услуги
Вы можете оказать ангелу?
Вы можете благодарить его; вздыхать къ нему, молиться;

Вы можете растаять предъ нимъ въ восторгѣ,
Можете поститься въ дни его праздниковъ,
Раздавать милостыню.—Все это ничего не значитъ.
Ибо мнѣ все думается, что вы и вашъ ближній болѣе выигрываютъ при этомъ нежели онъ.
Онъ не становится сытымъ отъ вашего поста; не становится богатымъ
Отъ вашей щедрости; не становится величественнѣе
Отъ вашего восторга; не становится могущественнѣе
Отъ вашего довѣрія. Не правда ли? Вездѣ только человѣкъ!»

Религія добраго образа жизни, въ противоположность одному мистицизму въ дѣлѣ вѣры, служитъ темою перваго разговора Натана съ Рехою. Та же самая противоположность составляетъ первую тему религіознаго ученія Канта. Едвали возможно выразить ее лучше, чѣмъ въ слѣдующемъ увѣщаніи Натана.

«Иди! Но понимаешь ли ты,
Насколько *благочестивый мистицизмъ* легче,
Нежели *добрая дѣятельность*? Какъ охотно самый слабый человѣкъ
Предается благочестивымъ мечтамъ затѣмъ только, чтобы,—по временамъ
Самъ не ясно сознавая свое намѣреніе, —
Затѣмъ только, чтобы не имѣть нужды дѣлать добра.»

На вопросъ Саладина, какая вѣра самая истинная, Натанъ даетъ тотъ же самый *положительный* отвѣтъ, какъ и кантовское ученіе о религіи. Истинная вѣра обусловливается морально, а не исторически. Различные роды вѣры, насколько они исключительны, основываются на исторіи писанной или перешедшей по преданію! Существуетъ только *одинъ* критерій истинной вѣры, только одинъ дѣйствительный плодъ вѣры — *нравственная дѣятельность*. Гдѣ результатомъ вѣры бываетъ враждебное и потому своекорыстное настроеніе, тамъ, можно сказать навѣрное, вѣра искажена въ самомъ корнѣ, «кольцо» не настоящее. Пока обладаніе средствомъ принимается за обладаніе цѣлью, до тѣхъ поръ люди находятся подъ вліяніемъ религіознаго безумства и весьма далеки отъ истинной вѣры. Обладаніе кольцомъ не есть еще обладаніе его силою,—силою дѣлать человѣка пріятнымъ Богу и людямъ. Вотъ рѣшеніе Натана, которое онъ влагаетъ въ уста своему судьѣ.

«Я слыхалъ, что настоящее кольцо обладаетъ чудною силою дѣлать человѣка угоднымъ Богу и людямъ. Вотъ что рѣшитъ дѣло, ибо фальшивыя кольца не могутъ этого сдѣлать!—Ну! Кого же двое изъ васъ любитъ всего больше?—Скажите! Вы молчите? *Кольца дѣйствуютъ только внутрь? А не наружу? Видно каждый всего больше любитъ себя самого?* — О, въ такомъ случаѣ вы всѣ трое обмануты и обманщики. Всѣ три ваши кольца не настоящія. Настоящее кольцо вѣроятно потеряно. Чтобы скрыть и замѣнить потерю, отецъ сдѣлалъ три кольца вмѣсто одного. Если вы не хотите вмѣсто моего приговора принять мой совѣтъ, ступайте прочь!—Совѣтъ же мой таковъ: оставьте дѣло такъ, какъ оно теперь.—Если дѣйствительно каждый изъ васъ получилъ кольцо отъ своего отца, то пусть каждый и принимаетъ свое кольцо за настоящее.—Хорошо! *Пусть каждый изъ васъ соперничаетъ съ другимъ своею неподкупною, свободною отъ предразсудковъ любовью! Пусть каждый наперерывъ стремится вызвать наружу силу камня въ своемъ кольцѣ. Пусть поможетъ этой силѣ кротостью, сердечною терпимостью, благотворительностью, глубочайшею преданностью Богу.*»

Таковъ приговоръ «скромнаго судьи». Критерій вѣры есть просвѣтленная *жизнь,* корень которой составляетъ доброе настроеніе. Это сужденіе есть самое скромное и въ тоже время самое строгое. Такъ строго будетъ судить въ концѣ временъ мудрый человѣкъ, на котораго указываетъ Натанъ: такъ строго, и потому именно такъ скромно!

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ОТНОШЕНІЕ МЕЖДУ ПРЕДАНІЕМЪ И КРИТИКОЮ.

Положительныя и раціональныя науки.

СПОРЪ ФАКУЛЬТЕТОВЪ.

Во всѣхъ пунктахъ кантовскаго ученія о религіи выступала противоположность между разумною вѣрою и статутарною церковною вѣрою, тѣмъ яснѣе, что Кантъ повсюду сознательно и намѣренно выставлялъ эту противоположность. Если статутарная, откровенная и церковная вѣра принимаетъ форму научной системы, то она получаетъ видъ *положительной теологіи*; разумная вѣра, когда пріобрѣтаетъ научную форму и выраженіе, становится *раціональною теологіею*. Раціональная теологія относится къ положительной точно такъ, какъ разумная вѣра къ статутарной. Споръ этихъ системъ такъ же старъ, какъ и онѣ сами. Замѣчательно, что въ этотъ спорный вопросъ обыкновенно вмѣшивается власть церкви или государства и рѣшаетъ дѣло на основаніяхъ вовсе *не* научнаго свойства. Самъ Кантъ, по поводу своего ученія о религіи, испыталъ такое столкновеніе. Спорный вопросъ въ отношеніи къ нему перешелъ въ личное и политическое преслѣдованіе, о которомъ мы подробно упоминали въ жизнеописаніи Канта. Эти обстоятельства и важность самого дѣла побудили философа подвергнуть научному изслѣдова-

нію отношеніе раціональной и положительной теологіи. Задатки и основанія такого изслѣдованія уже заключаются въ кантовскомъ ученіи о религіи.

I. *Положительныя и раціональныя науки. Университетъ и факультеты.*

Научное изслѣдованіе не опирается на отдѣльный случай; оно выводитъ отдѣльный случай изъ его принципа и потому беретъ его во всемъ его объемѣ. Научная форма требуетъ основательнаго и обширнаго представленія вещи. Но теологія вовсе не составляетъ единственнаго случая, въ которомъ идетъ дѣло объ отношеніи положительнаго къ раціональному. То же различие и то же отношеніе имѣетъ мѣсто и въ *ученіи о правѣ*. И здѣсь положительная юриспруденція противопоставляется раціональной; и здѣсь научный спорный вопросъ можетъ принять уголовный характеръ.

Слѣдовательно для обсужденія дѣла во всемъ его объемѣ нужно облечь его въ форму всеобщности. Дѣло идетъ вообще объ отношеніи *положительной науки къ раціональной*. Положительная наука основывается на данныхъ преданіяхъ; разумная наука имѣетъ постоянно критическій характеръ. Слѣдовательно дѣло идетъ вообще объ отношеніи преданія къ критикѣ.

Чтобы научнымъ образомъ оцѣнить и порѣшить это отношеніе и содержащійся въ немъ спорный вопросъ, нужно вести дѣло на чисто научномъ поприщѣ. Слѣдовательно нужно брать науки въ собственной ихъ области, гдѣ всѣ онѣ вмѣстѣ собраны съ общею цѣлью содѣйствовать научной истинѣ. Эта область есть *университетъ*, общій организмъ наукъ, насколько науки находятся въ обладаніи человѣческаго духа. Въ университетѣ науки организованы и по своему предметному различію раздѣлены на извѣстное число отдѣленій, составляющихъ какъ-бы провинціи общаго государства. Главные члены университетскаго организма суть *факультеты*, которые по отношенію къ наукѣ имѣютъ одинаковое достоинство и стоятъ одни наравнѣ съ другими. (*)

(*) Der Streit der Facultäten. 1798. Ges.-Ausgb. Bd. I. Abschn. I. S. 211—2.

1) Университетъ въ государствѣ. Порядокъ факультетовъ.

Между тѣмъ принципъ раздѣленія факультетовъ заимствованъ не изъ понятія науки. Раздѣленіе зависитъ отъ отношенія науки къ государству. Отношеніе это даетъ основаніе раздѣленія и вмѣстѣ съ тѣмъ *порядокъ* факультетовъ. Есть науки, которыя связаны съ государствомъ непосредственнымъ интересомъ, ученіе которыхъ обнаруживаетъ свое вліяніе въ области государства, т. е. въ практической жизни, которыя поэтому зависятъ отъ правительственной государственной власти въ томъ, *чему* онѣ учатъ. Есть другія науки, которыя требуютъ полной автономіи въ содержаніи своихъ ученій, которыя поэтому совершенно независимы и должны быть независимы отъ управляющей власти, которымъ государство относительно предмета ихъ ученія не можетъ давать никакихъ предписаній, не уничтожая самаго существованія этихъ наукъ. Эта точка служитъ основаніемъ раздѣленія. Ею различаются *высшіе* факультеты отъ низшихъ; высшіе содержатъ зависимыя, низшіе — независимыя науки. Первые получаютъ отъ государства credo, по которому направляются ихъ ученія; вторые напротивъ стоятъ на собственномъ credo, основываются на собственномъ, свободномъ отъ всякаго чуждаго вліянія убѣжденіи. Спасеніе науки заключается лишь въ независимомъ, неподвергающемся никакому внѣшнему принужденію изслѣдованіи. Если государство оставляетъ науку свободною, доставляетъ этой свободѣ необходимыя условія, то такое государство наилучшимъ образомъ печется о дѣлѣ науки. Здѣсь наука относится къ государству такъ же какъ торговля. «Одинъ французскій министръ призвалъ къ себѣ нѣсколько значительнѣйшихъ купцовъ и спрашивалъ у нихъ совѣтовъ, какъ помочь торговлѣ, какъ будто онъ съумѣлъ бы выбрать наилучшій изъ этихъ совѣтовъ. Послѣ того, какъ одинъ предложилъ то, другой другое, одинъ старый купецъ, до тѣхъ поръ молчавшій, сказалъ: «устройте хорошія дороги, хорошо чеканьте деньги, дайте быстрое вексельное право и т. п., а остальное предоставьте сдѣлать самимъ намъ.» Таковъ же былъ бы отвѣтъ философскаго факультета, если бы правительство спросило его о томъ, какія ученія оно должно предписывать вообще ученымъ: нужно не препятствовать прогрессу познаній и наукъ.» (*)

Но отъ чего происходитъ, что зависимые факультеты названы *высшими*, а независимые напротивъ *низшими*? Кантъ полагаетъ, что причина здѣсь чисто человѣческая. Она состоитъ въ томъ, «что тотъ, кто можетъ повелѣвать, хотя бы и былъ покорнѣйшимъ слугою другаго, считаетъ себя важнѣе другаго, который хотя свободенъ, но никому не повелѣваетъ.» (**) Слѣдовательно разряды факультетовъ различаются по вліянію на практическую жизнь, т. е. *по полезности*.

Есть такія цѣли, для достиженія которыхъ государство между другими средствами нуждается и въ наукахъ: дѣла, въ которыхъ сходятся пути государства и науки. Эти полезныя, съ точки зрѣнія государства, науки суть *практическія*. Другія науки, не служащія этимъ цѣлямъ непосредственно, суть не практическія, а только *теоретическія*. Такимъ образомъ положительныя науки совпадаютъ съ практическими, раціональныя съ теоретическими, и въ «спорѣ факультетовъ» вновь выступаетъ въ области науки старая, уже выше развитая противоположность между теоріею и практикою. (***)

2) Практическіе отдѣлы. Дѣлопроизводители вѣчнаго, гражданскаго и тѣлеснаго блага.

Непосредственная и ближайшая цѣль государства состоитъ въ благѣ гражданъ. Человѣческое благо бываетъ троякое: тѣлесное, гражданское и вѣчное благо, другими словами здоровье, справедливость и блаженство. Различіе это есть вмѣстѣ постепенность. Если мы будемъ судить по инстинкту природы, на первомъ мѣстѣ будутъ временные, а далѣе вѣчные интересы; изъ временныхъ первое мѣсто займутъ тѣлесные, а потомъ граждан-

(*) Тамъ же. S. 214. Anmerkung.

(**) Тамъ же. S. 214 gegen Ende.

(***) Тамъ же. Einth. der Facult. überhaupt. S. 213—4. Ср. выше: кн. II, гл. VIII.

скіе. Если же мы будемъ судить по моральному достоинству, то является именно обратный порядокъ. Цѣль обусловливаетъ средства. Государство нуждается въ людяхъ, которые бы заботились о благѣ его подданныхъ во всѣхъ трехъ отношеніяхъ; оно нуждается такъ сказать въ «дѣлопроизводителяхъ вѣчнаго, гражданскаго и тѣлеснаго блага людей», другими словами оно нуждается въ духовныхъ, юристахъ и. врачахъ. Чтобы образовать такихъ дѣлопроизводителей, необходимы науки, которыя въ этомъ и имѣютъ свое практическое значеніе: теологія, юриспруденція, медицина. Поэтому эти науки составляютъ въ университетѣ высшіе факультеты и на основаніи идеальнаго значенія первое мѣсто занимаетъ теологическій факультетъ, затѣмъ юридическій и наконецъ медицинскій.

Практическое ихъ вліяніе, отношеніе ихъ къ публичнымъ цѣлямъ общественнаго блага обусловливаютъ зависимость ихъ отъ государства. Государство даетъ имъ предписаніе, обязываетъ ихъ статутомъ, посредствомъ котораго зависимость ихъ становится положительною и обязательною. Естественно, что степень и способъ этой зависимости различны смотря по природѣ самихъ наукъ. Здѣсь именно выказывается особенность каждаго факультета. Всего слабѣе зависимость медицинскаго факультета. Статутъ, отъ котораго онъ зависитъ, отнюдь не касается его ученаго содержанія. Медицина, какъ наука, можетъ основываться лишь на собственныхъ изслѣдованіяхъ, наблюденіяхъ, экспериментахъ; это—прикладное практическое естествознаніе, слѣдовательно по отношенію къ научнымъ основамъ всего ближе къ философскому факультету и подобно ему вполнѣ независимо отъ государства въ содержаніи своего ученія. Интересъ правительства состоитъ лишь въ томъ, чтобы въ видахъ общественнаго здравія были врачи, чтобы общественное здравіе не подвергалось опасности со стороны лже-врачей. Въ отношеніи тѣлеснаго блага государство не имѣетъ никакой иной обязанности, кромѣ заботы объ удобствѣ и безопасности своихъ подданныхъ. Поэтому оно устрояетъ медицинскіе факультеты. *Медицинскій порядокъ*, предписываемый имъ, имѣетъ въ виду лишь *полицію здоровья*.

Иначе относится государство къ теологическому и юридическому факультету. Здѣсь самое ученіе по содержанію ограничивается предписаннымъ статутомъ. Руководство теолога составляетъ не разумъ, а *Библія*; руководство юриста не естественное право, а *право страны*. Публичному учителю вѣры или права не дозволяется никакого произвольнаго отступленія отъ этого канона. Библейскія предписанія вѣры имѣютъ для положительнаго теолога значеніе неизмѣнныхъ опредѣленій, открытыхъ самимъ Богомъ и потому неподлежащихъ никакому человѣческому измѣненію. Такого характера не имѣютъ публичные общественные юридическіе законы; они фактически измѣняются съ теченіемъ времени и измѣненіемъ нравовъ. Положительный юристъ не имѣетъ столь твердыхъ основъ, какъ положительный теологъ. Еслибы дѣло шло лишь о *положительномъ* и его твердости, то теологъ стоитъ въ этомъ отношеніи гораздо выше, нежели юристъ.

Между тѣмъ эта выгода теологіи связана съ другой стороны съ невыгодою. Статуты нуждаются въ толкованіи. Чтобы толкованіе пріобрѣло *положительное* значеніе, требуется послѣдній, окончательный истолкователь. Такого истолкователя не имѣютъ законы вѣры; ибо настоящимъ истолкователемъ ихъ можетъ быть только то, что составляетъ самый ихъ источникъ: само божественное откровеніе. Напротивъ общественные юридическіе законы, вслѣдствіе ихъ человѣческаго происхожденія, допускаютъ человѣческое, слѣдовательно положительное толкованіе, именно или судьею или самимъ законодателемъ. Слѣдовательно въ отношеніи къ *положительному* истолкованію обязательныхъ статутовъ юристъ стоитъ выше теолога. (*)

3) Низшие факультеты.

Такимъ образомъ внутренняя зависимость факультетовъ находится въ прямомъ отношеніи къ ихъ внѣшнему значенію. Чѣмъ больше зависимость и чѣмъ глубже проникаетъ она въ самое ученіе, тѣмъ выше стоитъ факультетъ по своему рангу. Выс-

(*) Ср. тамъ же. I. Vom Verh. d. Facult. Abschn. I. S. 215—22.

шій факультетъ—теологическій, низшій—философскій. Послѣдній независимъ въ своемъ ученіи. Цѣль его—*истина*, не зависящая отъ какого бы то ни было практическаго значенія, отъ какой бы то ни было общественной пользы; условіе его—*разумъ*, не ограничиваемый принужденіемъ чуждыхъ статутовъ: автономическій, лишь самъ себя обязывающій разумъ. Но разумное познаніе, по принципамъ, отъ которыхъ оно отправляется, бываетъ или *эмпирическое* (*историческое*) или *раціональное*. Философскій факультетъ обнимаетъ область всей разумной учености, т. е. всѣ историческія и раціональныя науки. Онъ совершенно *универсаленъ*. Всякое разумное познаніе есть познаніе изъ *основаній*. Здѣсь ничто не основывается на одной вѣрѣ, на безусловномъ послушаніи; здѣсь основанія одобряются лишь настолько, насколько они доказаны и изслѣдованы. Разумное познаніе ни къ чему не относится положительно, молчаливо, ничего прямо не принимаетъ, а напротивъ все испытываетъ и изслѣдуетъ. Такимъ образомъ философскій факультетъ есть совершенно универсальный и сплошь *критическій*.

Такъ какъ философскій факультетъ совершенно универсаленъ, то онъ обнимаетъ собою и науки высшихъ факультетовъ, насколько эти послѣднія суть теоретическія. Будучи сплошь критическимъ, онъ подвергаетъ анализу тѣ предположенія, отъ которыхъ высшіе факультеты отправляются какъ отъ статутовъ. Такимъ образомъ высшіе и низшіе факультеты относятся къ *одному и тому же* объекту, одни положительно, а другіе критически. Въ этой точкѣ зарождается «споръ факультетовъ»; въ этой точкѣ онъ неизбѣженъ. Необходимый споръ долженъ быть конечно позволителенъ и закономѣренъ. Слѣдовательно въ спорѣ факультетовъ все дѣло въ томъ, чтобы строго отличить закономѣрный споръ отъ противозаконнаго. Очевидно, что отношеніе раціональной науки къ положительной, теоретической къ практической, критики къ преданію совершенно тожественно съ отношеніемъ низшихъ факультетовъ къ высшимъ. (*)

(*) Тамъ же. Abschn. II. Begr. und Einth. d. unt. Facult. S. 222—5.

II. *Противозаконный споръ. Споръ pro domo.*

Споръ дѣлается неправомѣрнымъ по свойству или своего предмета или своей формы: по свойству предмета, когда дѣло идетъ о вещи, которая не допускаетъ никакого спора; по свойству формы, когда споръ ведется противозаконнымъ образомъ. Съ научной точки зрѣнія каждый объектъ долженъ подлежать изслѣдованію, слѣдовательно быть спорнымъ. На *матеріяльныхъ* основаніяхъ между факультетами нѣтъ противозаконнаго спора. Еслибы само по себѣ запрещено было спорить о какомъ-либо объектѣ, то никакая наука не имѣла бы права существовать.

Слѣдовательно можетъ быть противозаконна только форма или способъ веденія спора. Она противозаконна, когда противники спорятъ не ради самой вещи, а ради субъективной выгоды, ради личнаго преимущества, ради практическаго вліянія; когда каждый, какъ обыкновенно говорится, споритъ pro domo. Въ такомъ случаѣ они заботятся не о правильномъ взглядѣ, а только о возможно большемъ значеніи въ общественномъ мнѣніи. Каждый хочетъ показаться предъ людьми такимъ человѣкомъ, который понимаетъ дѣло всего лучше: *дѣло*, т. е. въ этомъ случаѣ средство къ извѣстнымъ цѣлямъ, имѣющимъ свое значеніе въ благѣ человѣка. Можно себѣ представить, что именно въ этой точкѣ и ради этого дѣла возгорается споръ. Въ мнѣніи народа теологи, юристы и медики суть люди посвященные, изъ которыхъ первые всего лучше понимаютъ вѣчное, вторые—гражданское, третьи тѣлесное благо человѣка; люди полагаютъ, что самая лучшая забота о собственномъ благѣ, во всѣхъ трехъ отношеніяхъ, состоитъ въ томъ, чтобы вполнѣ и всецѣло предоставить эту заботу спеціалистамъ, «ученымъ господамъ», изучавшимъ дѣло; для простаго смысла народа они являются чудотворцами, которые владѣютъ всѣми тайными надежными средствами, ведущими къ благу людей. Но возможное дѣло, что философы не согласятся съ этимъ общественнымъ мнѣніемъ, не будутъ имѣть этого магическаго представленія о своихъ сослуживцахъ, а на-

противъ будутъ убѣждены, что люди *собственнымъ* разумомъ и *собственными* силами всего лучше и вѣрнѣе могутъ позаботиться о своемъ блаженствѣ, о своей правотѣ и о своемъ здоровьи при помощи нравственнаго настроенія, гражданской честности, правильнаго и умѣреннаго наслажденія жизнью. Когда изъ этого различія мнѣній произойдетъ споръ факультетовъ, то предметомъ спора будетъ ни иное что, какъ общественное положеніе, практическое значеніе, цѣна въ глазахъ людей; словомъ личная *польза*: факультеты высшаго и низшаго ранга будутъ взаимно выставлять себя предъ публикою безполезными и ненужными, оспаривать другъ у друга свое внѣшнее значеніе. Слѣдовательно въ сущности споръ будетъ идти лишь ради частной, своекорыстной цѣли, лишь ради личной выгоды. Таковъ противозаконный способъ веденія спора. (*)

III. *Закономѣрный споръ.*

1) Обязанность критики и научной отвѣтственности.

Если напротивъ личныя цѣли и своекорыстные мотивы не входятъ въ число побудительныхъ причинъ спора, то споръ относится единственно къ дѣлу науки, т. е. къ *истинѣ*, и только къ истинѣ, независимо отъ всякаго внѣшняго, такъ-называемаго практическаго значенія. Если дѣло идетъ единственно объ истинѣ, то споръ имѣетъ чисто научный характеръ. Чисто-научный споръ всегда закономѣренъ. Критеріумъ противозаконности заключается не въ объектѣ, а въ формѣ спора, въ свойствѣ основаній.

Философскій факультетъ отвѣтствуетъ только за *истину* своихъ изслѣдованій и ученій. Объектъ его составляетъ все изучаемое. Въ отношеніи же ученій, которыя въ другихъ факультетахъ имѣютъ положительное значеніе, философскій факультетъ имѣетъ нетолько право, но даже по своему положенію *обязанность критики*.

(*) Тамъ же. Abschn. III. S. 223—8.

Высшіе факультеты по самой своей должностной обязанности должны учить объ извѣстныхъ вещахъ на практическихъ основаніяхъ. Такихъ вещей не станетъ преподавать тотъ, кто вмѣстѣ не убѣжденъ въ ихъ *истинѣ*. За содержаніе своихъ ученій онъ отвѣтствуетъ предъ государствомъ, за истину ихъ предъ наукою. Эта отвѣтственность заключается въ научномъ его положеніи. Кто садится на университетскую каѳедру, въ качествѣ теолога, юриста, тотъ уже признаетъ себя отвѣтственнымъ предъ наукою за все, чему онъ учитъ, тотъ обязуется отвѣчать на всякое *научное* изслѣдованіе его ученія и защищать освященное государствомъ ученіе и съ научной точки зрѣнія. Слѣдовательно онъ *не* можетъ желать, чтобы *не* было подобнаго научнаго изслѣдованія, не можетъ желать, чтобы подавляли его; въ противномъ случаѣ самъ онъ противозаконно облегчаетъ себѣ свою задачу, самъ уничтожаетъ научный характеръ своего положенія. Государство не подлежитъ и не можетъ подлежать научной отвѣтственности за тѣ ученія, которыя оно освящаетъ. Но само государство должно желать, чтобы ученія эти выдерживали также изслѣдованія разума, чтобы они выносили пробу критики. Его академическіе учители суть вмѣстѣ и научные его защитники. Кто не способенъ научно оправдать свое ученіе, тотъ не годится для университетской каѳедры. Кто по научному убѣжденію не соглашается съ освященными ученіями, тотъ негодится для каѳедры высшаго факультета; для него открывается философскій факультетъ. Выслушаемъ то сравненіе, какое дѣлаетъ Кантъ по этому поводу. Какъ въ представительномъ государствѣ министру принадлежитъ политическая отвѣтственность за тронную рѣчь короля, такъ за санкціонированныя ученія вѣры и прáва профессорà высшихъ факультетовъ несутъ научную отвѣтственность. Они имѣютъ обязанность защищать эти ученія; Философскій факультетъ имѣетъ обязанность изслѣдовать ихъ и, если того потребуетъ изслѣдованіе,—опровергать ихъ.

Ясно, что этотъ основанный на самомъ существѣ дѣла споръ факультетовъ не можетъ быть устраненъ дружескимъ соглашеніемъ, а можетъ кончиться только нѣкоторымъ научнымъ результатомъ. Необходимо, чтобы существовали положительныя ученія

и чтобы они были публично признаваемы такими. Необходимо, чтобы они подвергались изслѣдованію. Поэтому споръ факультетовъ не можетъ *никогда* прекратиться.

2) научныя границы спора.

Весьма важно, чтобы споръ никогда не выходилъ изъ своихъ естественныхъ границъ. Переступивъ эти границы, онъ въ то же самое мгновеніе становится противозаконнымъ. Граница же его тамъ, гдѣ прекращается наука. Это споръ съ сферѣ научнаго и ученаго міра; онъ никогда не долженъ быть переносимъ на другое поприще; это споръ ученыхъ противъ ученыхъ, поэтому онъ никогда не долженъ направляться противъ другой силы. Другими словами: спору факультетовъ не мѣсто на *публичной площади* предъ народомъ, ни даже на *церковныхъ каѳедрахъ*; въ такой формѣ онъ абсолютно противозаконенъ и беззаконенъ: народъ, къ которому взываютъ о помощи, что̀ можетъ рѣшить въ наукѣ или сдѣлать противъ истины? Споръ факультетовъ никогда не направляется противъ государства и правительства, и само государство не должно считать этотъ споръ направленнымъ противъ себя, или опаснымъ для себя. Кантъ употребляетъ здѣсь сравненіе, которое съ тѣхъ поръ часто повторялось въ подобномъ же смыслѣ. Я думаю, Кантъ первый напалъ на эту счастливую мысль. Онъ сравниваетъ университетъ съ *парламентомъ*: высшіе факультеты составляютъ въ немъ *правую*, а философскій факультетъ *лѣвую* сторону; это партіи, а не факціи. Какъ политическія партіи, борющіяся въ парламентѣ, соединяются и связываются общимъ отечественнымъ интересомъ, такъ и эти научныя партіи должны соединяться общимъ интересомъ познанія и истины. Борьба ихъ есть не *война*, а мирное разногласіе, «discordia concors». (*)

Государство не должно вмѣшиваться въ этотъ закономѣрный споръ. Если въ высшихъ факультетахъ совершается уклоненіе отъ освященныхъ государствомъ ученій, то государство имѣетъ

(*) Тамъ же. S. 232. Resultat.

право привлечь лицо къ отвѣтственности. Но когда дѣло идетъ о *научномъ* уклоненіи, то здѣсь требуется научный приговоръ. Научный судъ принадлежитъ факультету, на мнѣніи котораго государство и основываетъ свое рѣшеніе.

3) значеніе спора.

Поэтому закономѣрный споръ факультетовъ состоитъ въ приведеній научныхъ основаній въ пользу положительнаго ученія вѣры и права и возраженій противъ этого ученія. Цѣль спора для обѣихъ спорящихъ сторонъ есть чисто научная цѣль истины. То, что имѣетъ положительное значеніе, должно наконецъ согласоваться и съ разумомъ. Первое столкновеніе научной критики съ положительнымъ еще не колеблетъ *общественнаго* значенія послѣдняго, не хочетъ и не должно колебать его; но изъ статута выходитъ теперь научный вопросъ. Значеніе его становится предметомъ спора въ научномъ смыслѣ. Если критика побѣждена въ спорѣ, то на сторонѣ положительнаго останутся *всѣ* основанія, даже и разумныя; оно будетъ стоять теперь еще тверже. Если напротивъ защищающіе доводы будутъ становиться все слабѣе, одинъ за другимъ будутъ падать и наконецъ всѣ очистятъ поле, то значитъ положительное съ научной стороны несостоятельно. Необходимо преобразованіе и улучшеніе его. Если эту необходимость уяснитъ себѣ наука, судъ разума, то за нею не замедлитъ послѣдовать и общественное убѣжденіе и наконецъ практическое измѣненіе къ лучшему. Такимъ образомъ споръ факультетовъ, хотя онъ и ведется только въ предѣлахъ науки, есть въ тоже время начало благодѣтельной практической реформы. Ни что другое не можетъ сдѣлать такого начала болѣе основательнымъ и закономѣрнымъ образомъ. Теперь по ходу дѣлъ отношеніе факультетовъ измѣнилось, философскій идетъ впереди, а другіе слѣдуютъ за нимъ.

Если теологія чувствуетъ себя высшимъ факультетомъ, а въ философіи, выражаясь языкомъ среднихъ вѣковъ, видитъ свою «служанку», то этимъ еще не сказано, какую службу исправляетъ эта

служанка: *несетъ ли она шлейфъ за милостивою госпожею или же факелъ впереди ея?* (*)

IV. *Философія и теологія.*

Изслѣдуемъ теперь закономѣрный споръ факультетовъ въ трехъ отдѣльныхъ случаяхъ: споръ философскаго факультета съ теологическимъ, юридическимъ и медицинскимъ. Если эти три науки или ихъ объекты имѣютъ доступную для чистаго разума сторону, то здѣсь возгарается правомѣрный споръ факультетовъ. Чистое ученіе о правѣ и религіи уже показало намъ, насколько религія и право суть объекты чистаго разума. Предметъ спора въ этихъ случаяхъ уже извѣстенъ намъ.

Противоположность положительной и раціональной теологіи объясняетъ объектъ, изъ-за котораго идетъ у нихъ споръ. Положительный теологъ есть *библейскій* въ строгомъ и исключительномъ смыслѣ слова. Онъ ученый знатокъ писанія, имѣющій въ виду церковную вѣру. Философъ же есть раціональный ученый, имѣющій въ виду религіозную вѣру. Для перваго теологія составляетъ совокупность извѣстныхъ ученій, какъ божественныхъ откровеній; для втораго она есть совокупность нравственныхъ обязанностей какъ божественныхъ заповѣдей. Слѣдовательно для перваго божественное откровеніе имѣетъ значеніе безусловнаго факта, для втораго же оно обусловливается моральнымъ разумомъ. (**)

1) Теологическое и философское объясненіе библіи.

Спорный объектъ между тѣмъ и другимъ — *значеніе писанія.* Философія по критерію моральнаго разума отличаетъ божественное содержаніе писанія отъ человѣческихъ прибавленій, — она отличаетъ содержаніе отъ изложенія, отъ способа ученія, обусловленнаго обстоятельствами времени и человѣческою воспріимчивостью. Она не безусловно принимаетъ писаніе, а из-

(*) Тамъ же. Abschn. IV. S. 228—32.
(**) Тамъ же. Anhang einer Erklarung u. s. f. S. 232—6.

слѣдуетъ его какъ въ смыслѣ религіознаго разума, такъ и въ *историко-критическомъ* смыслѣ.

Писаніе нуждается въ толкованіи, толкованіе это нуждается въ разумѣ и въ принципахъ. Философскіе принципы объясненія писанія — слѣдующіе. Если писаніе учитъ или повѣствуетъ о чемъ-либо сверхразумномъ, то это *можно* объяснить морально. Противоразумное *должно* такъ объяснять. Напримѣръ ученіе о троичности и боговочеловѣченіи, повѣствованіе о воскресеніи и вознесеній на небо допускаютъ и требуютъ моральнаго объясненія. Сюда же относится ученіе объ оправдывающей силѣ исторической вѣры, о благодатныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, о сверхъестественномъ восполненіи нашей всегда недостаточной правоты.

Сами положительные теологи, какъ ни хотятъ они исключительно быть библейскими, не могутъ воздержаться отъ такого толкованія; они употребляютъ при толкованіи свой разумъ нетолько какъ органъ, но и какъ критерій. Встрѣчая мѣста, гдѣ божество изображается человѣко-подобнымъ, съ человѣческими ощущеніями и страстями, сами библейскіе теологи требуютъ, чтобы эти выраженія были объясняемы соотвѣтственно истинному существу Божію. Что говорится ἀνθρωποπαθῶς, должно быть объясняемо θεοπρεπῶς. Посредствомъ чего отличаютъ они истинное понятіе Бога отъ ложнаго? Посредствомъ откровенія, говорятъ они! Но чѣмъ отличаютъ они истинное откровеніе отъ ложнаго, чѣмъ убѣждаются они въ божественномъ откровеніи? Ни чѣмъ инымъ, кромѣ *разумнаго понятія* о Богѣ. Слѣдовательно разумъ и для библейскихъ теологовъ составляетъ, хотя не добровольный, но неизбѣжный принципъ толкованія. Такъ, напримѣръ, нѣтъ сомнѣнія, что ученіе Павла о *благодатномъ избраніи* въ дѣйствительномъ его смыслѣ не можетъ быть понимаемо иначе какъ въ смыслѣ *предопредѣленія*, какъ принимаютъ его кальвинисты. Однако христіанскіе учители церкви истолковали его иначе. Почему? Потому что они не могли согласить предопредѣленіе съ истинными понятіями о Богѣ, т. е. съ разумомъ.

Если библейскіе теологи ставятъ въ упрекъ философскому объясненію Библіи то, что оно не библейское, а философское, не естественное, а аллегорическое и мистическое, то упреки эти

опровергаются самымъ понятіемъ о религіи. Религіозное объясненіе можетъ быть лишь чисто моральное. Относительно божественности какого-либо ученія единственное достовѣрное свидѣтельство есть Богъ въ насъ, моральный разумъ. ([1]) Насколько Библія религіозна, настолько и такое объясненіе Библіи есть библейское. Оно нетолько не мистическое, но составляетъ противоположность всякимъ ученіямъ о мистеріяхъ. Итакъ что касается спора о Библіи и ея толкованіи, то его можно устранить посредствомъ простаго уравненія. Философамъ должно быть запрещено подтверждать Библіею свои разумныя ученія. Равнымъ образомъ библейскимъ теологамъ должно быть запрещено при объясненіи Библіи употреблять разумъ. «Если библейскій теологъ перестанетъ употреблять разумъ для своей помощи, то и философскій теологъ перестанетъ употреблять Библію для подтвержденія своихъ положеній. Но я весьма сомнѣваюсь, прибавляетъ Кантъ, чтобы первый согласился на подобный договоръ.» (*)

2) Церковныя и религіозныя секты. Мистика.

Споръ философской и библейской теологіи простирается и на противоположность между *церковною* и *религіозною* вѣрою. Церковная вѣра исключительна, религіозная вѣра всеобъемлюща. Первая основывается на статутахъ, вторая на нравственныхъ обязанностяхъ имѣющихъ вполнѣ всеобщее значеніе. Церковная вѣра, вслѣдствіе своего исключительнаго характера, вслѣдствіе своей деспотической принудительности никакъ не ведетъ къ дѣйствительной и прочной всеобщности. Ей постоянно угрожаютъ центробѣжныя силы. Отдѣльныя личности отрываются отъ общественной церкви и становятся *сепаратистами*. Сепаратисты собираются въ отдѣльныя общины и образуютъ *секты*. Въ предѣлахъ общей церкви одна часть отдѣляется отъ другой и возникаетъ *расколъ*. Эти отдѣльные виды вѣры снова хотятъ слиться

([1]) Будто это равномѣрныя понятія?

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

(*) Тамъ же. S. 236—47. S. 244.

съ другими вѣрами посредствомъ смѣшенія, которое впрочемъ всегда бываетъ фальшивымъ заключеніемъ мира: такъ возникаютъ *синкретисты*. Такія дробленія составляютъ вполнѣ характеристическую черту церковной вѣры. Вѣра эта по самой своей природѣ имѣетъ свойство вызывать ихъ и не имѣетъ силы воспрепятствовать имъ или снова уничтожить ихъ.

Церковныя секты нисколько не затрогиваютъ чистой религіозной вѣры. Религіозная вѣра была бы затронута, еслибы существовали *религіозныя секты*. Очевидно церковныя и религіозныя секты различны по самому роду; первыя касаются церковныхъ формъ, которыя признаются или отрицаются ими, вторыя относятся къ самой религіозной вѣрѣ. Но религіозная вѣра по своей природѣ всеобща и потому выше раздѣленія на секты. Итакъ какимъ же образомъ возможны религіозныя секты?

Цѣль чистой религіи только *одна*,—искупленіе человѣка посредствомъ исправленія. Относительно признанія *этой* цѣли не мыслимо никакое разногласіе и потому никакое распаденіе вѣры. Задача религіи есть чисто моральная и потому совершенно сверхчувственная. Можно себѣ представить, что при совершенномъ согласіи въ цѣли существуетъ разногласіе относительно *средствъ*, ведущихъ къ этой цѣли, относительно *разрѣшенія* задачи. Различіе въ этой точкѣ раздробило бы на секты самую религію.

Если задача *сверхчувственна*, то не трудно повѣрить, что разрѣшеніе дожно быть *сверхъестественно*. Но сверхчувственное само по себѣ еще не есть сверхъестественное. Моральное сверхчувственно, но еще поэтому не сверхъестественно; напротивъ оно заключается въ природѣ человѣка, вытекаетъ изъ *собственной* силы воли человѣка. Сверхъестественно лишь непосредственное вліяніе Бога. Опытъ такого вліянія не возможенъ ни посредствомъ нашей чувственности, ни посредствомъ нашего разсудка, слѣдовательно есть непонятный, ирраціональный опытъ, таинственное, *мистическое чувство*. Но могутъ быть такіе люди, которые задачу религіи признаютъ чисто моральною, слѣдовательно принадлежатъ не къ церковной, а къ религіозной вѣрѣ, а между тѣмъ считаютъ рѣшеніе этой задачи не моральнымъ, а

мистическимъ. Вотъ та точка, гдѣ можетъ образоваться религіозная секта. (*)

3) піэтизмъ и ортодоксизмъ.

Мистическая теорія чувства противоположна церковной вѣрѣ. Средоточіе искупленія она полагаетъ единственно въ человѣческомъ сердцѣ независимо отъ какихъ бы то ни было формъ церковной ортодоксіи. Направленіе вѣры, которое дѣлаетъ ортодоксію принципомъ искупленія, можно назвать «*ортодоксизмомъ*», подобно тому какъ философское направленіе, дѣлающее опытъ принципомъ познанія называютъ эмпиризмомъ. Итакъ, строго говоря, мистика противорѣчитъ ортодоксизму, составляетъ противоположность ему въ области религіозной вѣры, есть не церковная, а религіозная секта и, понятно, всегда находитъ въ ортодоксизмѣ ожесточеннаго противника.

Религіозная мистика есть чувство непосредственнаго божественнаго вліянія на человѣческое сердце, вѣра въ производимую этимъ вліяніемъ *полную метаморфозу человѣка*. Мистика согласна съ чистою религіозною вѣрою въ томъ, что человѣкъ отъ природы золъ и нуждается въ возрожденіи, но она считаетъ всецѣлое преобразованіе злаго сердца непосредственнымъ дѣйствіемъ Божіимъ, въ которомъ она чувствуетъ себя увѣренною глубочайшимъ образомъ. Въ этой точкѣ мистика становится *піэтизмомъ*. Въ этой точкѣ заключается отличіе піэтизма отъ чистой религіи, съ которою онъ сходится въ вѣрѣ въ радикальное зло и въ возрожденіе, но расходится въ ученіи о посредствующемъ членѣ или о переходѣ отъ зла къ добру.

4) отрицательная и положительная форма. шпенеръ и цинцендорфъ.

Самый піэтизмъ, будучи различенъ какъ отъ церковной, такъ и отъ чистой религіозной вѣры, распадается по своей природѣ на двѣ отдѣльныя формы, — отрицательную и положительную. Независимо отъ непосредственнаго вліянія Божія, человѣческое сердце бываетъ и остается злымъ. Если теперь въ этомъ сердцѣ почувствуется присутствіе Божіе, то внезапно озаряется мрачная бездна зла; при этомъ внезапномъ появленіи божественной благодати вдругъ обнаруживается во всей глубинѣ противоположность между благодатью и грѣхомъ, между добромъ, происходящимъ отъ Бога, и радикально злою человѣческою природою; чувство божественнаго вліянія есть ни что иное, какъ чувство именно этой противоположности во всемъ ея объемѣ, во всей ея глубинѣ. Только теперь человѣкъ видитъ себя злымъ. Только подъ непосредственнымъ вліяніемъ Божіимъ въ человѣкѣ открывается моральное самопознаніе. Это самопознаніе ощущается здѣсь какъ непосредственное дѣйствіе Божіе. Оно состоитъ въ глубочайшемъ сокрушеніи сердечномъ, въ безконечномъ сознаніи грѣховности. Чѣмъ грѣховнѣе чувствуетъ себя человѣкъ, тѣмъ глубже вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ онъ божественное вліяніе, тѣмъ несомнѣннѣе сознаетъ онъ присутствіе божественной благодати. Самое сознаніе грѣховности становится религіознымъ наслажденіемъ. Грѣхъ отдѣляетъ отъ Бога, чувство грѣха есть вмѣстѣ чувство отдѣленія, *болѣзненное* его ощущеніе; — эта скорбь есть стремленіе къ Богу, и именно это стремленіе въ человѣческомъ сердцѣ отъ природызломъ можетъ быть пробуждено только Богомъ. Кто этимъ путемъ ищетъ искупленія, тотъ не можетъ достаточно глубоко ощутить собственные грѣхи, не можетъ достигнуть достаточной глубины въ сознаніи грѣха, достаточной скорби о собственной грѣховности. Всякое ограниченіе этой скорби, всякое признаніе своего чувства грѣховности за достаточное есть уже самооправданіе, т. е. новое ожесточеніе во злѣ. «Здѣсь происходитъ отдѣленіе зла отъ добра посредствомъ сверхъестественной операціи, посредствомъ сокрушенія сердца въ *раскаяніи*, какъ въ чувствѣ *печали*, близко граничащемъ съ отчаяніемъ, но достижимомъ въ требуемой степени лишь при посредствѣ вліянія небеснаго духа, печали, о которой долженъ молить самъ человѣкъ, сокрушаясь о томъ, что *онъ не можетъ достаточно сокрушаться* (изъ чего видно, что его страданія не слиш-

(*) Allg. Anmerkg. Von Religionssecten. S. 247—54.

комъ глубоко выходятъ изъ сердца).» «Это низшествіе во адъ самопознанія,» какъ говорилъ Гаманъ, «пролагаетъ путь къ обожествленію.» Именно,—послѣ того какъ жаръ покаянія достигъ своей наибольшей высоты, происходитъ *разрывъ* и королекъ *возрожденнаго* блеститъ подъ шлакомъ, который хотя окружаетъ его, но не нарушаетъ его чистоты, королекъ годный для угоднаго Богу употребленія въ добромъ житіи. Итакъ это радикальное измѣненіе начинается *чудомъ* и кончается тѣмъ, что обыкновенно считается естественнымъ, такъ какъ предписывается *разумомъ*, именно морально-добрымъ образомъ жизни.» (*) Вотъ отрицательная форма мистическаго разрѣшенія задачи, піэтизмъ въ тѣсномъ смыслѣ, въ новое время получившій значеніе въ *шпенеро-франкскомъ* направленіи.

Положительная форма гораздо мягче. Возрожденіе такъ же ощущается какъ божественная благодать, но благодать эта проявляется не въ сознаніи грѣховности, не въ «низшествіи въ адъ самопознанія», а въ вознесеніи на небо искупленія, въ чувствѣ тѣснѣйшаго воспріятія добра въ человѣческое сердце, тѣснѣйшаго общенія и соединенія съ Богомъ. Въ этомъ чувствѣ человѣческая жизнь, озаряемая изнутри, течетъ мирно и благочестиво. Доброе, т. е. божественная благодать, является родиною сердца, которое очищается отъ всѣхъ злыхъ склонностей, чувствуетъ себя возрожденнымъ чрезъ Бога и въ Богѣ, такъ сказать живетъ въ постоянномъ и непрерывномъ сообщеніи съ Богомъ. Вся человѣческая жизнь, отвращаясь отъ мірской суеты, разрѣшается въ святое общеніе съ Богомъ. Въ видѣ общины или секты такая мистическая вѣра проявила себя въ *моравско-цинцендорфовскомъ* направленіи. Но подобная вѣра можетъ быть мыслима и независимо отъ общины, какъ благочестивая, внутренно-озаренная мирная жизнь отдѣльной души въ Богѣ. Такая жизнь съ величайшимъ блескомъ фантазіи изображена Гёте въ его «Признаніяхъ одной прекрасной души».

Эти два вида мистики, піэтизмъ и моравіанизмъ, шпенеровское и цинцендорфовское благочестіе, — единственно возмож-

(*) Тамъ же. S. 255 — 6.

ныя различія сектъ въ религіи. Въ обѣихъ формахъ задача религіи представляется чисто моральною, т. е. сверхчувственною, а разрѣшеніе — мистическимъ, т. е. сверхъестественнымъ: въ отрицательной формѣ какъ страшная борьба съ злымъ духомъ, въ положительной какъ внутреннее соединеніе съ добрымъ; въ первомъ случаѣ какъ «*сокрушающее*», во второмъ же какъ «*размягчающее сердце чувство божественнаго вліянія*». (*)

5) Отношеніе Канта къ мистикѣ.

Отношеніе религіозной вѣры къ этимъ религіознымъ сектамъ есть отношеніе моральной вѣры къ мистической. Различіе заключаются не въ задачѣ религіи, въ которой согласна и та и другая, а въ разрѣшеніи задачи. Въ насъ не существуетъ никакого опыта о сверхъестественномъ, нѣтъ никакого чувства о непосредственномъ вліяніи божества. Мистическое чувство не мыслимо, оно соединяетъ то, чего нельзя соединить въ предѣлахъ человѣческой природы: сверхъестественное и опытъ. Какъ задача религіи, такъ и рѣшеніе ея, есть нѣчто сверхчувственное, но не мистическое, а моральное или практическое. Возможность этого разрѣшенія объясняется превосходствомъ сверхчувственнаго человѣка надъ чувственнымъ, т. е. свободою, которую нельзя познать естественнымъ путемъ, а можно понять морально. Такимъ образомъ чистая религіозная вѣра противорѣчитъ какъ «бездушному ортодоксизму», такъ и «убивающему разумъ мистицизму». Между источниками откровенія одна Библія содержитъ чисто-моральную вѣру. Поэтому чистая религія, въ сравненіи съ вѣрою въ писаніе, есть *библейская*; она есть моральная, а не историческая библейская вѣра. Историческая вѣра вообще не религіозна. Итакъ если религіозную библейскую вѣру назвать ортодоксіею, то между *этою* библейскою ортодоксіею и чистою религіозною вѣрою нѣтъ противорѣчія.

Для религіознаго образа мыслей Канта весьма характеристично то, что онъ, не имѣя въ себѣ никакого задатка мистики, съумѣлъ однако понять и оцѣнить религіозную природу ея въ отличіи отъ

(*) Тамъ же. S. 254—7.

церковной вѣры. Кантъ нѣкоторымъ образомъ долженъ былъ чувствовать себя ближе къ мистикѣ, нежели къ церковной вѣрѣ. Конечно ирраціональная сторона мистики далека отъ критическаго философа, но религіозный центръ тяжести, лежащій въ моральномъ, у него общій съ мистикою. Если взглянуть на тѣхъ благочестивыхъ людей, простое богослуженіе которыхъ есть не культъ, а безъискуственный символъ полнаго вѣры благоговѣнія, настроеніе которыхъ чисто нравственно, христіанство которыхъ совершенно внутреннее, библейская вѣра которыхъ основывается на собственномъ ихъ внутреннемъ свидѣтельствѣ, которые по всѣмъ этимъ причинамъ составляютъ предметъ вражды для церковныхъ теологовъ, — то можно подумать, что въ этихъ людяхъ олицетворилось кантовское ученіе о религіи. Это наблюденіе повело Вильманса къ тому положенію, что «мистики суть практическіе кантіанцы.» Онъ написалъ трактатъ «О сходствѣ чистой мистики съ кантовскимъ ученіемъ о религіи», (*) трактатъ, о которомъ самъ Кантъ отозвался не безъ одобренія.

На связь между мистикою и пантеизмомъ неоднократно указывалъ уже Лейбницъ. (**) Связь между мистикою и религіею совершенно справедливо составляетъ одну изъ глубочайшихъ задачъ философіи нашего времени. (¹) Въ мистической природѣ религіи заключалась исходная точка Новалиса и Шлейермахера. Мы настоятельно указываемъ на то, что Кантъ ясно представлялъ связь и точку соприкосновенія мистики и религіи, и тѣмъ самымъ далъ очень важное указаніе философіи религіи.

V. *Юриспруденція и философія.*

1) Философія исторіи.

Возможный споръ между юридическимъ и философскимъ факультетомъ можетъ относиться лишь къ юридическимъ законамъ.

(*) De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct. C. A. Willmans. Hal. Sax. 1797.

(**) Ср. этого сочиненія т. III. Лейбницъ и его школа. Гл. IV. Стр. 92—5.

(¹) Да, внѣ области истинной Вѣры, есть своя сфера, съ тайнами, — изъ которыхъ однѣми овладѣваютъ тѣ лица, а другими другія; пріемники такихъ тайнъ могутъ обобщаться между собою, какъ находками.

Цензоръ Архимандритъ Макарій.

Что такіе законы фактически существуютъ и должны имѣть силу, противъ этого нельзя спорить. Разумъ не можетъ стремиться ни давать, ни уничтожать положительныхъ законовъ. Философія во имя разума заявляетъ притязаніе только на одно: на изслѣдованіе законовъ. Критеріемъ этого изслѣдованія можетъ быть лишь самъ разумъ, цѣлью его лишь улучшеніе законовъ въ смыслѣ разума. Каждое улучшеніе въ этомъ смыслѣ есть *моральный* прогрессъ. Такое улучшеніе *законовъ* есть прогрессъ человѣческаго общества, а въ самомъ широкомъ объемѣ всего человѣческаго рода.

Итакъ должно признать слѣдующую аргументацію: если человѣческій родъ идетъ къ лучшему, то общественные законы должны улучшаться въ моральномъ отношеніи и для этой цѣли подвергаться изслѣдованію разума, такъ что и въ этомъ смыслѣ объектъ юридической науки есть вмѣстѣ и объектъ философіи. Итакъ споръ философскаго факультета съ юридическимъ окончательно заключается въ вопросѣ: *дѣйствительно ли человѣческій родъ постоянно идетъ къ лучшему?* (*)

Этотъ вопросъ относится къ будущему человѣчества и притомъ къ его *нравственному* будущему. Для разрѣшенія этого вопроса мы должны быть въ состояніи предсказать будущее человѣчества. Въ природѣ можно опредѣлять напередъ будущія событія на основаніи извѣстныхъ законовъ природы, — напримѣръ солнечныя и лунныя затмѣнія. Въ исторіи же напротивъ такія научныя опредѣленія будущихъ событій не возможны. Предсказаніе становится здѣсь *предвѣщаніемъ*. Итакъ спрашивается: существуетъ ли въ приложеніи къ нравственной будущности человѣческаго рода *предвѣщательная исторія*, или, что тоже, исторія a priori? Какъ отвѣчаетъ Кантъ на этотъ вопросъ, намъ уже извѣстно изъ его взглядовъ на философію исторіи.

(*) Zweit. Abschn. Der Streit der philos. Fac. mit der jurist. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschl. im beständig. Fortschr. zum Besseren sei? S. 280 flgd.

2) террористическій, эвдемонистическій, абдеритическій взглядъ.

Опредѣленіе нашего историческаго будущаго сообразно съ способомъ пониманія историческаго пути человѣчества вообще. Здѣсь возможны три взгляда. Нравственная исторія человѣческаго рода является или какъ постоянный регрессъ, т. е. какъ постепенно возрастающая порча, или какъ постоянный прогрессъ, т. е. какъ возрастающее улучшеніе, или наконецъ какъ смѣна того и другаго, т. е. въ цѣломъ какъ вѣчная неподвижность. Если человѣчество дѣлается все хуже и хуже, то предѣлъ его будетъ абсолютно-худое: такое состояніе, въ которомъ въ человѣчествѣ не остается ничего хорошаго. Этотъ взглядъ Кантъ называетъ «*террористическимъ*». Если человѣчество постоянно улучшается, то предѣлъ его — абсолютно доброе: состояніе, въ которомъ изъ человѣчества исчезнутъ всѣ бѣдствія. Это воззрѣніе Кантъ называетъ «*эвдемонистическимъ*» или также «*хиліазмомъ*». Наконецъ если исторія колеблется туда и сюда между регрессомъ и прогрессомъ, то она въ результатѣ остается на одной и той же точкѣ, вся ея дѣятельность безцѣльна и безплодна, и она есть ни что иное какъ суетящаяся глупость; добро и зло нейтрализируютъ себя взаимно и вся всемірная исторія является кукольною комедіею. Этотъ взглядъ Кантъ называетъ «*абдеритическимъ* способомъ представленія».

Если разсматривать всемірную исторію съ ограниченной точки зрѣнія одного опыта, то движеніе ея можетъ представиться одному регрессирующимъ, другому прогрессирующимъ, третьему смѣною того и другаго. Съ этой точки зрѣнія она представляетъ такое же зрѣлище какъ планетные пути, разсматриваемые съ земли. Отсюда движенія планетъ являются запутанными въ видѣ тихоновскихъ цикловъ и эпицикловъ. Эта путаница превращается въ простую закономѣрность эллиптическихъ путей, какъ скоро, вмѣстѣ съ Коперникомъ, перемѣстимся въ центръ солнца. Но подобной солнечной точки зрѣнія не можетъ имѣть глазъ, разсматривающій исторію. Для этого нужно было бы перенестись въ самый центръ божественнаго провидѣнія. (*)

3) историческій признакъ прогресса.

Изъ одного опыта нельзя вывести никакого заключенія объ историческомъ ходѣ и будущности человѣческаго рода. Если предположимъ, что человѣчество до сихъ поръ шло лишь назадъ, то опытъ не можетъ знать, не наступитъ ли еще поворотъ къ лучшему, не будетъ ли онъ вызванъ самымъ этимъ ходомъ назадъ. Ибо все человѣческое имѣетъ свою мѣру. Тѣмъ менѣе одинъ опытъ можетъ навѣрное утверждать противоположный взглядъ.

Такимъ образомъ единственно-возможною точкою зрѣнія для опредѣленія исторической будущности человѣческаго рода остается только чистый разумъ, который, въ силу моральныхъ законовъ, требуетъ постояннаго прогресса къ лучшему. Это требованіе конечно еще не доказательство, всего менѣе *положительное* доказательство, въ которомъ нуждается философія въ предлежащемъ случаѣ. Положительное доказательство совершается посредствомъ *фактовъ*. Итакъ можно ли доказать посредствомъ извѣстнаго факта, что человѣчество постоянно идетъ къ лучшему? На *этой* точкѣ стоитъ юридически-философскій спорный вопросъ.

Если человѣчеству присуще стремленіе къ добру, направленіе къ нравственной идеѣ, то неизбѣжнымъ слѣдствіемъ его будетъ постоянный прогрессъ къ лучшему. Спрашивается теперь: можно ли доказать это стремленіе къ добру какимъ-либо *историческимъ фактомъ*, т. е. такимъ событіемъ, котораго нельзя объяснить ни чѣмъ инымъ, кромѣ этой моральной способности человѣчества? Если есть такое событіе, то оно представляетъ недвусмысленный признакъ или симптомъ, по которому мы заключимъ о постоянномъ прогрессѣ человѣчества; оно будетъ положительнымъ доказательствомъ теоремы философа. Оно само не

(*) Тамъ же. S. 281—4.

составляетъ причины прогресса, а есть только его историческій симптомъ, основаніе познанія его.

Подъ стремленіемъ къ добру мы понимаемъ то, что въ человѣчествѣ живетъ идея справедливости, что это представленіе могущественнѣе, нежели склонности себялюбія, что люди способны пожелать чистаго юридическаго государства, что они готовы разрѣшить эту задачу съ личными жертвами, готовы сдѣлать все, чтобы справедливость водворилась въ мірѣ. Если человѣчество способно къ такой силѣ дѣятельности, то оно имѣетъ направленіе, въ которомъ для него возможно ни иное что какъ постоянный прогрессъ къ лучшему. Если существуетъ событіе, доказывающее присутствіе въ человѣчествѣ такого энтузіазма, такой дѣятельной силы, то вопросъ, о которомъ идетъ дѣло, разрѣшенъ. Итакъ существуетъ ли фактъ, который могъ совершиться лишь въ томъ случаѣ, если въ человѣческомъ родѣ живетъ идея права съ такою именно силою?

Такое полное значенія, характеристическое для всего человѣческаго рода событіе Кантъ находитъ въ попыткѣ французскаго народа основать юридическое государство. «Революція геніальнаго народа, которую мы видѣли въ наши дни,—пусть она удастся или рушится, пусть она сопровождается такими бѣдствіями и злодѣяніями, что благомыслящій человѣкъ, еслибы и надѣялся въ другой разъ выполнить ее совершенно счастливо, никогда не рѣшился бы на опытъ при такомъ рискѣ, — эта революція говорю я, по своему стремленію, находитъ въ душѣ каждаго свидѣтеля *сочувствіе*, которое близко граничитъ съ энтузіазмомъ, и слѣдовательно не можетъ имѣть никакой иной причины, кромѣ моральной способности въ человѣческомъ родѣ. Истинный *энтузіазмъ* простирается только на идеальное и притомъ чисто моральное; таково понятіе права; оно никогда не можетъ возрасти на почвѣ своекорыстія. Даже честь древняго воинственнаго дворянства исчезла предъ оружіемъ тѣхъ, которые имѣли въ виду *право* своего народа и считали себя его защитниками; этой экзальтаціи сочувствовала тогда публика, бывшая сама зрительницею и не имѣвшая ни малѣйшаго намѣренія содѣйствовать ихъ дѣлу. Это событіе есть феноменъ не ре-

волюціи, *а эволюціи естественно-юридическаго государственнаго устройства*. Поэтому, по знаменіямъ и предвѣстіямъ нашихъ дней, я утверждаю, что можно и не обладая духомъ предвѣдѣнія предсказать человѣческому роду достиженіе этой цѣли и вмѣстѣ невозможность съ этихъ поръ совершеннаго уклоненія его съ пути прогресса къ лучшему. *Ибо такой феноменъ въ человѣческой исторіи уже не забывается*, такъ какъ онъ открылъ присутствіе въ человѣческой природѣ способности къ лучшему, чего не удалось бы вывести никакому политику изъ всего прежняго порядка вещей.» (*)

4) Эпоха юридическаго государства.

Приведенное мѣсто дополняетъ сужденіе Канта о французской революціи. Кантъ всегда смотрѣлъ на революцію какъ на насильственное ниспроверженіе государственнаго порядка, какъ на неправду. Деспотизмъ напримѣръ конвента всегда представлялся ему несовмѣстнымъ съ условіями юридическаго государства. Въ указанномъ мѣстѣ онъ беретъ революцію въ ея первоначальной идеѣ и разсматриваетъ ее съ всемірно-исторической точки зрѣнія. Она является ему здѣсь *всемірно-историческимъ* событіемъ, т. е. не только событіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *эпохою*. «Ибо такой феноменъ въ исторіи человѣчества уже не забывается.» Кантъ предвидѣлъ, что французская революція совершитъ кругосвѣтное путешествіе. Съ тѣхъ поръ протекло уже больше полувѣка, и теперь міръ можетъ судить, справедливо ли предсказаніе философа.

Ясно, къ чему здѣсь клонится кантовская аргументація. Эпоха государственной реформы наступила; необходимость преобразованія даннаго государства, сообразно условіямъ справедливости, вошла въ сознаніе людей. Сознаніе это будетъ постоянно становиться яснѣе, съ каждымъ днемъ будетъ возрастать въ объемѣ и прочности; его уже нельзя будетъ подавить или изгнать изъ міра. Существующее государство стремится согласоваться

(*) Тамъ же. § 4 flgd. Ср. S. 287—8, 290.

съ юридическимъ государствомъ, оно стремится къ этому соглашенію не путемъ насильственнаго переворота, а закономѣрнымъ путемъ постепеннаго развитія и реформы. Вотъ высказавшаяся идея и задача новаго времени. Въ подобную эпоху споръ положительной и раціональной юриспруденціи столько же закономѣренъ какъ и плодотворенъ.

VI. *Философія и медицина.*

1) Разумъ, какъ цѣлебная сила.

Намъ понятенъ споръ низшаго факультета съ двумя высшими. Положительное ученіе вѣры и права нуждается въ критикѣ разума, какъ ни сильно оспариваетъ ее. Но какое дѣло философскому факультету до медицинскаго, критикѣ разума до врачебнаго искусства? Медицинскія ученія такъ же положительны, но не потому, что они получили санкцію отъ государства, а потому, что возможны только посредствомъ *опыта*. Что можетъ быть дознано только чрезъ опытъ, того *нельзя* понять независимо отъ опыта, т. е. посредствомъ одного разума. Итакъ изъ-за чего же чистому разуму спорить съ медициною? Какъ теоретическая наука, медица ни съ какой стороны не открываетъ себя для философіи. Итакъ для философіи должно найдтись открытое мѣсто развѣ въ *практической* области медицины. Не употребляя ничего кромѣ одного разума, мы можемъ вывести изъ него извѣстныя религіозныя и юридическія понятія, мы можемъ положительной вѣрѣ и праву противопоставить вѣру и право разумное; напротивъ медицинскихъ познаній нельзя почерпать подобнымъ образомъ изъ чистаго разума.

Но можетъ быть чистый разумъ самъ по себѣ обладаетъ извѣстною врачебною силою, можетъ быть онъ въ извѣстномъ отношеніи полезенъ для тѣлеснаго блага людей, поэтому составляетъ благодѣтельное лекарственное средство и можетъ быть прописываемъ людямъ. Тогда философія имѣла бы полное и естественное право прописывать *это* средство. Но какимъ образомъ употребленіе одного разума можетъ быть полезно человѣку въ его тѣлесномъ благосостояніи? Здѣсь разумъ можетъ быть принимаемъ лишь въ практическомъ своемъ значеніи: не какъ познавательная способность, а какъ *воля*. Итакъ вопросъ таковъ: *заключается ли въ одной силѣ воли цѣлебная сила?* Было бы волшебствомъ, еслибы одною волею можно было излечивать всякія болѣзни. Объ этомъ конечно не можетъ быть и рѣчи. Воля не есть панацея. Но если даже она въ состояніи содѣйствовать сохраненію здоровья или устранять извѣстныя болѣзненныя настроенія, то уже и чрезъ это она оказываетъ благодѣтельное дѣйствіе на наше тѣлесное благосостояніе, и философія можетъ заявить притязаніе на одну провинцію въ области медицины, провинцію, которая можетъ быть больше, чѣмъ думаютъ. Весь философски-медицинскій спорный вопросъ касается этого вліянія воли на тѣлесныя состоянія: насколько мы морально имѣемъ силу надъ тѣломъ. Мы должны припомнить при этомъ собственныя критическія заботы Канта о здоровьѣ. Онъ былъ, такъ сказать, собственнымъ своимъ врачемъ по принципамъ чистаго разума. На основаніи этихъ сдѣланныхъ надъ самимъ собою опытовъ, онъ пишетъ трактатъ: «*о силѣ духа посредствомъ одного намѣренія овладѣвать своими болѣзненными ощущеніями.*» (*)

2) Медицинскія разумныя ученія.

Этотъ трактатъ есть вмѣстѣ и отвѣтъ Канта на гуфеландовскую Макробіотику. Макробіотика имѣла цѣлью научить искусству продолжать человѣческую жизнь, отклонять и излечивать болѣзни. Въ первомъ отношеніи она составляетъ *діэтетику*, во второмъ *терапевтику*. Понятно, что цѣлебная сила воли въ особенности приложима къ области діэтетики. Врачебныя ученія разума скорѣе діэтетическаго, нежели терапевтическаго свойства.

Здѣсь Кантъ дѣлаетъ вѣрное описаніе собственнаго извѣст-

(*) *Dritter Abschnitt.* Streit d. phil. Fac. mit der medicinischen. Von der Macht des Gemuths u. s. f. S. 298 flgd.

*

наго нам образа жизни. Первое діэтетическое начало касается *неизнѣживанія*, закаленія тѣла въ отношеніи къ теплотѣ, сну и вообще въ отношеніи къ разнымъ удобствамъ. Для этого укрѣпленія требуется правильная діэта и твердая воля. Но существуютъ также и извѣстныя болѣзненныя ощущенія, отъ которыхъ можно освободиться только посредствомъ твердой рѣшимости не поддаваться имъ. Если этимъ ощущеніямъ поддаться, то является *ипохондрія*, вѣчное раздумываніе о мѣстѣ болѣзни, которой повсюду ищутъ, но нигдѣ не могутъ отъискать. Противъ меланхоліи, къ которой самъ Кантъ имѣлъ естественное предрасположеніе, помогаетъ лишь твердое рѣшеніе не думать больше объ этомъ. Даже противъ болѣзненныхъ ощущеній *спастическаго* рода, препятствовавшихъ его сну, онъ употреблялъ волю, склоняя свое вниманіе на совершенно другія безразличныя представленія (напримѣръ на имя Цицеронъ, заключающее въ себѣ многія побочныя представленія), и тѣмъ самымъ производилъ усыпляющее разсѣяніе. «Я увѣренъ,» прибавляетъ онъ, «что многіе случаи *ломоты*, если только діэта наслажденія не совсѣмъ противится тому, *судороги*, даже случаи *эпилепсіи* и наконецъ ославленная неизлечимою *подагра*, при всякомъ новомъ припадкѣ, могутъ быть отстранены твердостью намѣренія (отвращать свое вниманіе отъ начинающагося страданія) и мало по малу совершенно уничтожены.» (*) Мы уже прежде разсказали, какимъ образомъ Кантъ съ подобнымъ же успѣхомъ пользовался энергіею воли противъ насморка и кашля и овладѣвалъ этими болѣзненными припадками «посредствомъ распоряженія дыханіемъ». Наконецъ Кантъ обращалъ вниманіе полиціи здоровья на публичное, вредное для глазъ ученыхъ зло, именно на «жалкое кокетство типографщиковъ», которые изъ эстетическихъ соображеній портятъ людямъ глаза. «Ихъ нужно подчинить полицейскимъ законамъ, чтобы насъ не постигло подобное же зло, какое постигло Марокко, гдѣ вслѣдствіе окраски домовъ бѣлою краскою значительная часть жителей ослѣпли.» (**)

(*) Тамъ же. № 2. S. 310.
(**) Тамъ же. № 1—6. S. 305 flgd. Cp. Nachschrift. S. 318.

3) Предѣлы врачебной силы разума.

Болѣзненные случаи, которые можно преодолѣть твердою волею, вѣроятно всѣ спастическаго свойства. Но, конечно, не всѣ спазматическія состоянія преодолѣваются волею. Самъ Кантъ въ послѣдніе года страдалъ постояннымъ *давленіемъ въ головѣ*, которое нетолько не поддавалось силѣ воли, напротивъ усиливалось ею. Головная боль препятствовала ему мыслить, связывать и составлять цѣпь представленій; отъ него уходили промежуточные члены; среди потока представленій онъ не зналъ, гдѣ находится, онъ не могъ умственно оріентироваться. Это былъ недостатокъ нетолько памяти, а вообще присутствія духа. Мыслительная сила убывала. Страшное напряженіе истощило ее, и здѣсь уже не могла помочь никакая воля и никакая діэта. Посредствомъ энергіи духа онъ въ состояніи былъ подчинить своей волѣ тѣло, но теперь онъ уже не могъ управлять духомъ. Его человѣческая мѣра исполнилась, и самъ онъ чувствовалъ приближеніе своего конца. Онъ сознавалъ, что въ устномъ преподаваніи и письменныхъ сочиненіяхъ уже ясно проглядывали слѣды убывающей мыслительной силы и обрывающейся цѣпи представленій.

Чувствуя упадокъ силы духа, Кантъ заключилъ свой споръ факультетовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ свое писательское поприще, слѣдующимъ прощаніемъ съ жизнью: «Искусство продолжить человѣческую жизнь ведетъ къ тому, что наконецъ начинаютъ тебя только терпѣть между живыми людьми,—положеніе, котораго конечно нельзя назвать особенно утѣшительнымъ. Въ этомъ, впрочемъ, виноватъ я самъ. Почему бы мнѣ не уступить мѣста стремящемуся впередъ молодому поколѣнію, и зачѣмъ, чтобы прожить дольше, отнимать у себя обычное наслажденіе жизнью? Къ чему посредствомъ воздержанія растягивать жизнь въ необычайную длину и моимъ примѣромъ вносить путаницу въ таблицы смертности, въ которыхъ высчитана убыль слабѣйшихъ по природѣ и вѣроятная продолжительность ихъ жизни? Къ чему

все, что назвали бы *судьбою* (которой бы подверглись смиренно и благоговѣйно), подчинять собственному *твердому намѣренію*, которое впрочемъ едвали когда-нибудь будетъ принято какъ общее діэтетическое правило употребленія непосредственной врачебной силы разсудка и едвали вытѣснитъ терапевтическія формулы медицинской кухни?»

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

ЭСТЕТИКА И ТЕЛЕОЛОГІЯ

или

УЧЕНІЕ О ЦѢЛИ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

КРИТИКА СИЛЫ СУЖДЕНІЯ, ЕЯ ЗАДАЧА И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

ПОНЯТІЕ ЕСТЕСТВЕННОЙ ЦѢЛЕСООБРАЗНОСТИ И РЕФЛЕКТИРУЮЩАЯ СИЛА СУЖДЕНІЯ.

Телеологическое и эстетическое сужденіе.

ЧУВСТВО УДОВОЛЬСТВІЯ И НЕУДОВОЛЬСТВІЯ.

Система чистаго разума изложена во всемъ ея объемѣ. На фундаментѣ критики разума возведено зданіе критической системы, имѣющее два крыла, чистое ученіе о природѣ и чистое ученіе о нравственности; въ непосредственной связи съ послѣднимъ находятся основныя черты философіи исторіи и ученія о религіи. Остается еще одна задача. Этому зданію еще недостаетъ вершины, которая заканчивала и объединяла бы его. Два боковыя крыла, выражаясь образно, требуютъ общей крыши. Если такое архитектоническое сравненіе правильно, то будетъ понятно, почему этою задачею мы *заключаемъ* наше изложеніе кантовской философіи.

Но чтобы вникнуть въ вопросъ точно и безъ ôбразнаго описанія, мы должны снова подойти къ фундаменту всего зданія и отчетливо представить себѣ особенность его основъ. Принципомъ чистаго ученія о природѣ были тѣ понятія, безъ которыхъ невозможенъ вообще никакой опытъ, никакіе предметы опыта, никакая природа. Это были чистыя разсудочныя понятія, которыя по отношенію къ своему значенію могутъ быть названы *понятіями природы*. Принципомъ ученія о нравственности было *понятіе свободы*. Тотъ и другой принципъ совершенно различны по своему значенію. Понятія природы содержатъ въ себѣ основоположенія опыта, понятіе свободы даетъ законы дѣятельности. Первыя имѣютъ теоретическій, вторыя — практическій характеръ. Свобода не можетъ ничего объяснить въ природѣ, опытъ — ничему дать основаніе въ нравственности. Такимъ образомъ эти два понятія исключаютъ себя взаимно и между ними находится пограничная черта, которую критика разума тщательно открыла и соблюдала. Оба принципа различны по своему *происхожденію*. Понятія природы возникаютъ въ разсудкѣ, понятіе свободы — въ разумѣ. Разсудокъ есть способность теоретическаго, разумъ — практическаго законодательства. Разсудокъ дѣйствуетъ теоретически, т. е. познаетъ, разумъ — практически, т. е. хочетъ или желаетъ. Таково различіе между двумя основными способностями человѣческаго разума. Теоретическія и практическія силы духа, познавательная и желательная способность, исключаютъ себя взаимно. Какъ относится природа къ свободѣ, чувственный міръ къ сверхчувственному, понятія природы къ понятію свободы, такъ же относится и разсудокъ къ разуму, познавательная способность къ желательной.

I. *Противоположность природы и свободы. Единство разума.*

1) подчиненіе природы свободѣ.

Отсюда вытекаетъ задача, къ которой мы теперь и приближаемся. Человѣческій разумъ только *одинъ*. Еслибы основныя его способности только исключали себя взаимно, еслибы между

ними не возможенъ былъ никакой переходъ, никакой средній членъ, никакое общеніе, то тѣмъ самымъ уничтожилось бы единство разума. Поэтому нужно согласить *противоположность между природою и свободою* съ *единствомъ разума*. Уничтожить или изгладить эту противоположность невозможно. Искомое соединеніе никакъ не можетъ быть реальнымъ тожествомъ природы и свободы, потому что въ противномъ случаѣ различія, сдѣланныя критикою разума, были бы напрасны. Слѣдовательно можно искать только *посредства*, нѣкотораго средняго члена между природою и свободою, разсудкомъ и разумомъ, теоретическими и практическими силами духа, познавательною и желательною способностью.

Возможность подобнаго соединенія между природою и свободою признана уже въ опредѣленіяхъ, сдѣланныхъ самою критическою философіею. Соединеніе было бы невозможно, еслибы природа и свобода относились одна къ другой *только* исключительно. Онѣ должны были бы относиться такимъ образомъ, если бы были соподчинены какъ виды. Но онѣ не суть и *не* могутъ быть соподчинены. Законы свободы должны приводиться въ исполненіе въ чувственномъ мірѣ. Итакъ сама природа въ своемъ умопостигаемомъ основаніи должна быть способна къ согласованію съ законами свободы. Нравственные законы всеобщи; они суть міровые законы. Практическій разумъ не соподчиненъ теоретическому, а стоитъ выше его. Онъ имѣетъ *приматъ*. Этотъ приматъ, зерно кантовскаго нравоученія, значитъ ни что иное какъ то, что разсудокъ подчиненъ разуму, природа — свободѣ. Этимъ указывается нетолько на возможность, но даже на *способъ* соединенія природы и свободы.

Итакъ дѣло идетъ объ *открытіи* способности разума, находящейся въ срединѣ между разсудкомъ и волею, между познавательною и желательною способностями. Такое открытіе есть *критическая* задача, — послѣдняя задача всей критики разума. Не уклоняясь отъ критическаго изслѣдованія, мы сперва облегчимъ его тѣмъ, что для неизвѣстныхъ величинъ введемъ извѣстныя имена.

2) Естественная цѣлесообразность и рефлектирующее сужденіе.

Изъ характеристической противоположности природы и свободы видно, какое понятіе одно соединяетъ ихъ. Явленія природы могутъ быть научно объяснены только по закону *механической причинности.* Свободныя дѣйствія могутъ быть объясняемы и обсуждаемы только по закону *моральной причинности.* Моральная причинность понимается какъ цѣлесообразная причина. Связь природы съ понятіемъ цѣли есть единственный возможный способъ къ объединенію природы и свободы. Онѣ объединяются въ понятіи *естественной цѣлесообразности.*

Единственная функція разсудка — познаваніе природы; единственная функція разума — осуществленіе свободы. Способность, лежащая между тѣмъ и другимъ, не можетъ имѣть никакой иной функціи, кромѣ подчиненія природы свободѣ, слѣдовательно представленія природы посредствомъ свободы, т. е. посредствомъ понятія цѣлесообразности. Подчиненіе одного понятія другому, частнаго общему, есть во всякомъ случаѣ сужденіе. Слѣдовательно способность, лежащая между разсудкомъ и разумомъ, о которой идетъ рѣчь, можетъ быть только *силою сужденія.*

Но само сужденіе не есть ли функція разсудка? Сила сужденія не совпадаетъ ли съ познавательною способностью? Если, слѣдовательно, средній членъ между разсудкомъ и разумомъ мы назовемъ силою сужденія, то мы должны будемъ точно отличить эту способность отъ извѣстнаго уже намъ логическаго познаванія. Во всякомъ познавательномъ сужденіи частный случай подводится подъ общее правило, другими словами общее правило прилагается къ частному случаю. Чтобы быть приложеннымъ, правило должно быть дано. Познавательное сужденіе есть во всякомъ случаѣ приложеніе даннаго правила, подчиненіе частнаго *данному* общему. Это подчиненіе мы называемъ *опредѣляющимъ* сужденіемъ. Но что бываетъ, когда мы судимъ безъ даннаго общаго правила? Что сказать о томъ случаѣ, когда мы представляемъ частное посредствомъ такого понятія, которое *не* дано, какъ это очевидно происходитъ, когда мы судимъ о вещахъ какъ о цѣлесообразныхъ? Такія сужденія различны по роду отъ познавательныхъ сужденій. Въ отличіе отъ опредѣляющихъ, мы назовемъ ихъ *рефлектирующими* сужденіями. Отношеніе рефлектирующей силы сужденія къ теоретическому и практическому разуму таково же, какъ отношеніе понятія естественной цѣлесообразности къ понятію природы и свободы: эта сила составляетъ объединяющій средній членъ, переходъ отъ одного къ другому; она производитъ то подчиненіе природы свободѣ, на которое уполномочиваетъ насъ приматъ практическаго разума.

Критикою силы сужденія, именно рефлектирующей, Кантъ заключаетъ все свое критическое дѣло. И вся критика разума раздѣляется на слѣдующія три изслѣдованія. Критику чистаго разума (т. е. познающаго), критику практическаго разума и критику силы сужденія. Послѣдняя и въ историческомъ отношеніи составляетъ заключеніе послѣдняго десятилѣтія. (*)

II. *Естественная цѣлесообразность какъ принципъ разума.*

Мы сказали: *если* природа и свобода должны быть соединены, то соединеніе это возможно только посредствомъ понятія естественной цѣлесообразности. Если это понятіе установлено, то единственною соотвѣтствующею ему способностью будетъ рефлектирующая сила сужденія. Если существуетъ такая сила сужденія, то принципомъ ея должна быть естественная цѣлесообразность, подобно тому какъ категоріи были принципомъ разсудка, а идеи — разума. Мы выразились *гипотетически;* теперь нужно показать, что естественная цѣлесообразность есть не произвольно созданное понятіе, а дѣйствительно необходимый принципъ разума, — такое понятіе, отъ котораго разумъ не можетъ отказаться, которое ему нужно не для объясненія, а для обсужденія вещей и рефлексіи о нихъ.

(*) *Kritik der Urtheilskraft.* 1790. Ges.-Ausg. VII. Cp. Vorrede und Einleit. № I—IV.

1) специфическая закономѣрность природы.

Природа есть чувственный міръ или предметъ опыта. Всѣ естественныя вещи суть предметы опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ каждая изъ нихъ есть своеобразное явленіе. По понятія разсудочныя суть условія всякаго возможнаго опыта вообще. Они относятся ко *всѣмъ возможнымъ* вещамъ какъ предметамъ опыта вообще, а не какъ къ извѣстнымъ, опредѣленнымъ объектамъ. Другими словами: вслѣдствіе разсудочныхъ понятій мы познаемъ только *всеобщую* природу вещей, а не ихъ особенную природу, не своеобразное ихъ устройство, не специфическія вещи, а ихъ законы и связь. Разсудокъ посредствомъ своихъ понятій узнаетъ ни что иное, какъ дѣйствіе движущихъ силъ, т. е. *механизмъ*. Все, что въ природѣ устроено или совершается не механически не есть объектъ разсудка, не есть точное естественно-научное знаніе. Объяснять механически значитъ объяснять изъ *внѣшнихъ* причинъ. Все, что въ природѣ, въ особыхъ свойствахъ вещей не можетъ быть объяснено изъ внѣшнихъ причинъ, то превосходитъ наши понятія природы, то составляетъ для нашего разсудка, для *опредѣляющей* силы сужденія неразрѣшимую задачу.

Особенность вещей, вообще *спецификація природы*, не можетъ быть объяснена изъ внѣшнихъ причинъ. Она однакоже есть фактъ опыта. Однакоже имѣетъ силу то основоположеніе опыта, что ничто въ природѣ не существуетъ и не совершается безъ причины. Итакъ и спецификація природы должна быть обсуждаема по причинамъ, даже въ смыслѣ опыта, требующаго повсюду единства и связи. Только въ этомъ случаѣ причины не могутъ быть внѣшними. Что же намъ остается, кромѣ *внутреннихъ* причинъ, отвергаемыхъ точкою зрѣнія, на которой стоитъ объясняющее естествознаніе? А что такое внутреннія причины, какъ не представленія? Причина вещи есть представленіе, т. е. представленіе вещи есть причина или основаніе ея дѣйствительности. Другими словами: дѣйствительность вещи, какъ слѣдствіе внутренней причины, есть цѣль; сама вещь сообразна съ этою

цѣлью, т. е. она *цѣлесообразна*; согласіе природы вообще съ цѣлями есть *естественная цѣлесообразность*.

Теперь ясна для насъ связь между рефлектирующею силою сужденія и принципомъ естественной цѣлесообразности; въ тоже время объясняется и особенное положеніе этого принципа въ сферѣ чистаго разума. Закономѣрность опыта или природы не терпитъ исключенія. Она имѣетъ силу для природы и въ ея *спецификаціи*. Но здѣсь не приложима уже исключительно механическая причинность. Наши объясняющія природу понятія простираются только на закономѣрность внѣшнихъ причинъ. Настолько простирается дѣйствительное познаніе, разсудокъ, опредѣляющая сила сужденія. Но и специфическая закономѣрность природы требуетъ сужденія о ней. Какъ условіе для этого необходима иная сила сужденія, нежели опредѣляющая. Вотъ та точка, гдѣ рефлектирующая способность является необходимою въ устройствѣ человѣческой интеллигенціи. Принципомъ этой силы сужденія не можетъ быть ни что иное, кромѣ *специфической закономѣрности природы*, т. е. другими словами *естественной цѣлесообразности*. Безъ этого принципа, безъ этой силы сужденія не было бы вообще никакой закономѣрности въ природѣ, никакой возможности разумно понимать спецификацію природы.

2) рефлексія и познаніе.

Но цѣлесообразность есть внутренняя и потому умопостигаемая причина. Всякая пространственная причина есть внѣшняя. Внутренняя причина не можетъ быть мыслима пространственною, она не подлежитъ воззрѣнію, слѣдовательно непознаваема. Вотъ почему цѣлесообразность есть *принципъ* не познанія, а *рефлексіи*. Вотъ почему Кантъ отличаетъ опредѣляющую силу сужденія отъ рефлектирующей, опредѣляющія или конститутивныя познавательныя понятія отъ правилъ обсужденія. Существуетъ разумная необходимость, вынуждающая меня познавать вещи такъ, а не иначе. Существуетъ разумная необходимость, вынуждающая меня рефлектировать о вещахъ такъ, а не иначе. *Способъ созерцанія* не есть еще познаніе. Есть такой необходимый способъ созерцанія вещей, ко-

тораго мы не можемъ ни избѣгнуть, ни упустить изъ виду, какъ ни мало онъ содѣйствуетъ реальному познанію вещей. Принципомъ такого необходимаго способа созерцанія должно быть нѣкоторое разумное понятіе, нѣкоторый трансцендентальный принципъ. Единственный принципъ такого рода — естественная цѣлесообразность. Единственный способъ созерцанія такого рода—рефлектирующая сила сужденія. (*)

III. *Возникновеніе задачи.*

Мы ясно видимъ, какимъ образомъ Кантъ дошелъ до различенія рефлектирующей силы сужденія отъ опредѣляющей; какъ онъ дошелъ до того, что написалъ критику силы сужденія. Къ этому должно было привести его понятіе *естественной цѣлесообразности*. Это понятіе Кантъ нашелъ никакъ не при концѣ своей критики разума путемъ сравненія природы съ свободою, теоретической способности разума съ практическою. Уже на первыхъ порахъ докритическаго періода ему встрѣтилось это понятіе. Уже въ предисловіи къ «*Естественной исторіи неба*» Кантъ высказалъ, что посредствомъ понятія механической закономѣрности можно объяснить общій составъ вселенной, міроустройство, но никакъ не органическое тѣло, ни единой гусеницы, ни единой травки. Уже здѣсь онъ хотѣлъ отличить организующую силу природы отъ просто движущей, уже здѣсь опредѣлилъ границу механическихъ началъ въ сферѣ опыта. Въ позднѣйшихъ своихъ изслѣдованіяхъ о понятіи *расы* онъ снова натолкнулся на цѣлесообразность въ природѣ, какъ на необходимый принципъ разума. Нападеніе Форстера вынудило его защищать приложеніе этого принципа, употребленіе въ философіи телеологическихъ принциповъ. Это было за два года до появленія критики силы сужденія. Въ заключеніи означеннаго сочиненія 1788 г. было ясно высказано, что понятіе цѣли въ приложеніи къ извѣстнымъ

(*) Тамъ же. № V. Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transcendentales Princip der Urtheilskraft. S. 20—6.

объектамъ опыта, къ явленіямъ органической природы, имѣетъ силу не всеобщаго объясняющаго принципа, а эмпирическаго руководства, эмпирическаго регулятива. За два года до этого сочиненія Кантъ выпустилъ въ свѣтъ свои «метафизическія начальныя основанія естествознанія». Здѣсь, въ механикѣ, онъ объявилъ, что въ матеріяльной природѣ, т. е. въ мірѣ *внѣшнихъ* явленій, не познаваемы никакія причины, кромѣ пространственныхъ, т. е. внѣшнихъ, что всякое объясненіе изъ внутреннихъ причинъ есть гилозоизмъ, а гилозоизмъ есть смерть всякой философіи природы.

Итакъ если цѣлесообразность природы не можетъ быть совершенно отрицаема, а напротивъ должна имѣть значеніе въ приложеніи къ извѣстнымъ опытамъ; то чтó остается сдѣлать, какъ не совершить точное и тщательное отдѣленіе телеологическаго способа созерцанія отъ натурфилософскаго познанія? Если понятіе цѣли имѣетъ эмпирическое значеніе, но не подлежитъ эмпирическому познанію, то чтó остается сдѣлать какъ не признать это понятіе принципомъ разума не для познанія, а для созерцанія вещей? Ничего не остается какъ только отличить опредѣляющую силу сужденія отъ рефлектирующей и въ отношеніи къ послѣдней признать трансцендентальный принципъ естественной цѣлесообразности. Другими словами: единственный путь, на какой можетъ вступить Кантъ, есть *критика силы сужденія*. Такой путь указанъ ему предшествовавшими изслѣдованіями, такъ же ясно какъ въ прежнее время указано было опредѣленіе пространства и времени въ трансцендентальной эстетикѣ. Какъ относится сочиненіе о первомъ основаніи различенія странъ въ пространствѣ (1768 г.) къ трансцендентальной эстетикѣ (1770) въ отношеніи къ *пространству*, такъ же точно относится сочиненіе объ употребленіи телеологическихъ принциповъ въ философіи (1788) къ критикѣ силы сужденія (1790) въ разсужденіи *естественнаго понятія о цѣли*. Послѣ всѣхъ предшествовавшихъ изслѣдованій тогда оставался только *одинъ* выходъ— понять пространство и время какъ трансцендентальные принципы способности чувственнаго познанія. Точно также и теперь остается только *одинъ* выходъ: признать естественную цѣлесообразность

трансцендентальнымъ принципомъ (особой, именно) рефлектирующей силы сужденія.

IV. *Цѣль и интеллигенція.*

1) Объективная интеллигенція и телеологическое сужденіе.

Естественную цѣлесообразность невозможно представить себѣ присущею матеріи. Цѣлесообразность есть дѣйствіе нѣкоторой внутренней причины, а матерія есть только внѣшнее явленіе. Итакъ кто сталъ бы мыслить саму матерію какъ дѣйствующую по цѣлямъ, тотъ впалъ бы въ полное противорѣчіе. Это значило бы представлять чисто внѣшнее явленіе какъ внутреннюю причину; другими словами совершенно уничтожить понятіе матеріи. Цѣли могутъ быть полагаемы не силами матеріи, которыя имѣютъ чисто движущую природу, а только нѣкоторою *интеллигентною* способностью. Цѣли суть представленія или *намѣренія разсудка*. Представляемая цѣлесообразность какого-нибудь явленія природы есть представленіе нѣкотораго *достигнутаго намѣренія разсудка*. Мы понимаемъ здѣсь слово разсудокъ въ обширномъ смыслѣ нѣкоторой закономѣрно-представляющей интеллигенціи.

Все дѣло въ томъ, *какое* интеллигентное намѣреніе мы будемъ представлять достигнутымъ въ вещи. Это намѣреніе ни въ какомъ случаѣ нельзя приписывать матеріи. Оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть предметомъ физическаго познанія. Цѣлесообразность вещи имѣетъ значеніе всегда только по отношенію къ нѣкоторой интеллигенціи, съ намѣреніемъ которой вещь согласуется. Эта интеллигенція есть или наша собственная или чужая, лежащая въ основаніи самой вещи. Въ послѣднемъ случаѣ намѣреніе, обнаруживающееся въ явленіи, есть ни что иное какъ *бытіе* вещи; оно есть представленіе вещи, которое осуществляется въ ея бытіи. Здѣсь намѣреніе составляетъ вмѣстѣ основаніе вещи; безъ этого намѣренія вовсе нельзя понять или обсудить возможность вещи,—вещь является цѣлесообразною въ отношеніи къ лежащей въ основѣ ея идеѣ, къ той намѣренной мысли, которая ее образуетъ. Представляемая цѣлесообразность вещи въ этомъ случаѣ объективна, а рефлектирующая сила сужденія — *телеологична*. (*)

2) Субъективная интеллигенція и эстетическое сужденіе.

Гармонія между интеллигенціею и воображеніемъ.

Въ другомъ случаѣ мы находимъ, что въ вещи достигнуто намѣреніе, принадлежащее нашей собственной интеллигенціи. Въ такомъ случаѣ объектъ является цѣлесообразнымъ только въ отношеніи къ разсудку, къ нашей познавательной способности. Цѣлесообразность здѣсь *только субъективная*. Другими словами: признается цѣлесообразною не самая вещь, не бытіе ея, а только тотъ видъ, въ которомъ она является намъ, только наше *представленіе* о вещи. Одно представленіе вещи есть то же, что одна ея форма. То, что мы воспринимаемъ въ вещи поредствомъ одного представленія, есть ни что иное какъ форма. Ибо матерію вещи, ея составъ и т. д. мы никогда не можемъ узнать посредствомъ одного представленія. Итакъ если объектъ является цѣлесообразнымъ только относительно нашей интеллигенціи, то цѣлесообразность эта можетъ касаться только формы объекта. Субъективная цѣлесообразность есть то же, что *формальная*. Все равно сказать: форма объекта или одно наше созерцаніе его. Все равно сказать: вещь цѣлесообразна въ разсужденіи своей формы, или она цѣлесообразна для нашего созерцанія. Цѣлесообразнымъ можетъ быть явленіе только въ разсужденіи *интеллигенціи*, которая въ этомъ случаѣ есть наша. Объектъ въ своей особенности можетъ быть представляемъ только посредствомъ нашего *воображенія*. Итакъ какое иное значеніе имѣетъ субъективная цѣлесообразность объекта, какъ не то, что намѣреніе нашей интеллигенціи достигается въ одной формѣ его? Одна форма

(*) Тамъ же. VIII. Von der logischen Vorst. der Zweckm. der Natur. S. 32—6.

есть образъ, представляемый нашимъ воображенiемъ. Теперь совершенно ясенъ смыслъ субъективной цѣлесообразности: она состоитъ въ томъ, что въ созерцанiи объекта наше воображенiе согласуется съ интеллигенцiею, *что въ одномъ созерцанiи объекта гармонирують и воображенiе и интеллигенцiя.*

Сужденiе о такой цѣлесообразности относится единственно къ нашему созерцанiю объекта: итакъ оно есть вовсе не практическое, а чисто *теоретическое*. Оно не содержитъ въ себѣ ничего такого, посредствомъ чего мы опредѣляемъ понятiе вещи: слѣдовательно оно есть не опредѣляющее, а только *рефлектирующее*. Сама цѣлесообразность является не какъ принадлежность природы вещи, а только какъ принадлежность нашего представленiя: слѣдовательно рефлектирующее обсужденiе есть не телеологическое, а *чисто эстетическое*. (*)

3) чувство удовольствiя или неудовольствiя.

Если воображенiе и интеллигенцiя гармонирують въ насъ, то чрезъ это наши душевныя силы приходятъ въ состоянiе соглашенiя, въ цѣлесообразное настроенiе. Способность, посредствомъ которой мы вникаемъ въ настроенiе нашего духа, воспринимаемъ наше общее внутреннее состоянiе, отношенiе нашихъ душевныхъ силъ, есть *чувство*,—отличающееся отъ ощущенiя такъ же какъ отличается состоянiе всѣхъ душевныхъ силъ отъ отдѣльнаго впечатлѣнiя. Судя по свойству этого состоянiя, по тому, находятся ли наши душевныя силы въ гармонiи или диссонансѣ, мы чувствуемъ *удовольствiе* или *неудовольствiе*. Чувство это не имѣетъ въ себѣ ничего общаго съ желанiемъ, не есть практическiй мотивъ, съ другой стороны какъ *чувство*, оно не можетъ быть основанiемъ познанiя,— слѣдовательно не есть теоретическiй принципъ. На этомъ чувствѣ удовольствiя или неудовольствiя основывается эстетическiй способъ представленiя; всѣ представленiя, основывающiяся на немъ, суть чисто-эстетическiя. Способность поставлять

(*) Тамъ же VII. Von der ästetischen Vorst. d. Zweckm. d. Nat. S. 28—32.

объекты въ отношенiе съ этимъ чувствомъ, обсуждать посредствомъ его, мы можемъ назвать эстетическимъ чувствомъ, или *вкусомъ*, а всѣ сужденiя, основанныя на немъ, *сужденiями вкуса*. «Что въ представленiи объекта только субъективно, т. е. составляетъ отношенiе къ субъекту, а не къ предмету, есть эстетическое свойство его.» «То субъективное въ какомъ-нибудь представленiи, *что никакъ не можетъ входить въ познанiе*, есть соединенное съ представленiемъ чувство *удовольствiя* или *неудовольствiя*; ибо посредствомъ его я не познаю ничего въ предметѣ представленiя, хотя само оно можетъ быть дѣйствiемъ какого-либо познанiя.» (*)

V. *Постановка задачи.*

Такимъ образомъ рефлектирующая сила сужденiя распадается на эстетическую и телеологическую. Основанiе раздѣленiя заключается въ понятiи естественной цѣлесообразности,— въ томъ, будетъ ли она субъективная или объективная, имѣетъ ли она только формальный, или же реальный видъ, т. е. смотря по тому, признаются ли вещи цѣлесообразными въ отношенiи къ нашей интеллигенцiи или же въ отношенiи къ чужой, которая какъ умопостигаемый субстратъ полагается въ основу самихъ вещей. Понятiе о естественной цѣли впервые уяснилось нашему философу при опредѣленiи телеологическаго сужденiя. Критика разума принудила его отличить телеологическое сужденiе отъ логическаго и въ рефлектирующей силѣ сужденiя видѣть особую разумную способность. Но чистый рефлексiонный принципъ есть исключительно субъективный и въ приложенiи къ самимъ вещамъ не имѣетъ вовсе опредѣляющаго значенiя; онъ только созерцаетъ и судитъ, но не познаетъ. Такого чисто-субъективнаго характера не имѣетъ телеологическое сужденiе; оно занимаетъ шаткое положенiе между объективнымъ значенiемъ, которое оно признаетъ за собою, и видомъ дѣйствительнаго познанiя, на который не имѣетъ права. Чистый рефлексiонный прин-

(*) Тамъ же. VII. S. 29.

ципъ есть *эстетическій;* Кантъ открываетъ эстетическую силу сужденія изслѣдуя естественную цѣлесообразность въ ея чисто-субъективномъ характерѣ. Самъ онъ говоритъ, «что въ критикѣ силы сужденія часть, содержащая эстетическую силу сужденія, *существенно принадлежитъ къ цѣлому.*» (*)

Такимъ образомъ установлена задача, которую должна разрѣшить критика силы сужденія. Мы знаемъ средніе члены, объ опредѣленіи которыхъ идетъ дѣло. Пунктъ, соединяющій природу и свободу, заключается въ трансцендентальномъ принципѣ *естественной цѣлесообразности.* Какъ естественная цѣлесообразность относится къ природѣ и свободѣ, такъ *рефлектирующая (эстетическая) сила сужденія* относится къ разсудку и разуму, къ теоретической и практической интеллигенціи. Какъ эта сила сужденія относится къ этимъ двумъ силамъ разума, такъ относится *чувство удовольствія* или *неудовольствія* къ познавательной и желательной способности. Міръ понятій разсудка есть природа, міръ понятій разума или идей есть моральное царство свободы, міръ цѣлесообразности есть красота и искусство.

(*) Тамъ же. VIII S. 34.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНАГО.

Эстетическое наслажденіе, всеобщность, цѣлесообразность и необходимость.

ИГРАЮЩЕЕ СОЗЕРЦАНІЕ. ГАРМОНІЯ ДУШЕВНЫХЪ СИЛЪ. СВОБОДНАЯ КРАСОТА.

I. *Задача.*

Чтобы понять кантовскую эстетику, нужно прежде всего уяснить себѣ ея *задачу.* Тогда будетъ понятно направленіе, которое принимаютъ кантовскія изслѣдованія на этомъ поприщѣ, ихъ рѣзкое отличіе отъ попытокъ, сдѣланныхъ докантовскою философіею для объясненія прекраснаго, и составляющее эпоху значеніе ихъ въ научной эстетикѣ. Задача—чисто *критическая.* Здѣсь, въ способѣ опредѣленія научной задачи эстетики, всего яснѣе высказывается общее различіе докантовской и кантовской философіи. До Канта эстетика имѣла совершенно догматическій характеръ. Она хотѣла объяснить прекрасное и вообще эстетическія качества изъ *природы вещей;* догматическая теорія прекраснаго находилась совершенно въ такомъ же заблужденіи, какъ догматическая теорія пространства и времени. Какъ ни опредѣлялось прекрасное,—признавалось ли оно присущимъ вещамъ аттрибутомъ или

же отношеніемъ,—основаніе его во всякомъ случаѣ полагалось *въ вещахъ въ себѣ;* оно всегда признавалось свойствомъ, которое независимо отъ насъ принадлежитъ самимъ вещамъ, — словомъ, чѣмъ-то *даннымъ* извнѣ. Задача догматической эстетики была такова: при какихъ *естественныхъ* условіяхъ вещи бываютъ эстетическими?

Кантъ понимаетъ, что все эстетическое есть ни что иное, какъ наше явленіе, наше представленіе, что независимо отъ нашего созерцанія нѣтъ ничего эстетическаго, точно также какъ не существуетъ добро независимо отъ воли, причинность независимо отъ разсудка, чувственныя свойства независимо отъ чувствъ. Поэтому основной вопросъ критической эстетики таковъ: *при какихъ условіяхъ наше представленіе бываетъ эстетическимъ?* Эстетическое есть принадлежность только нашего представленія, другими словами: оно есть не свойство, а *предикатъ.* Эстетическое не есть признакъ, содержащійся въ представленіи, а есть такое свойство, которое принадлежитъ ему только по отношенію къ опредѣленной способности въ насъ: предикатъ, который мы прибавляемъ или присоединяемъ къ представленію. Итакъ эстетическое представленіе—то же, что *сужденіе.* Сужденіе, предикатъ котораго—эстетическаго свойства, мы называемъ эстетическимъ сужденіемъ или сужденіемъ вкуса. Итакъ критическій вопросъ принимаетъ такой видъ: при какихъ условіяхъ мы судимъ о представленіи какъ объ эстетическомъ, или другими словами: *какъ возможны эстетическія сужденія?* Только въ такой постановкѣ вопросъ этотъ имѣетъ правильный, надлежащій смыслъ. Догматическая постановка нелѣпа. Она дѣлаетъ два ложныя въ самомъ основаніи предположенія: вопервыхъ, что условіе эстетическаго содержится въ самихъ объектахъ независимо отъ нашего представленія, и вовторыхъ, что эстетическое свойство заключается въ представленіи вещи какъ признакъ и можетъ быть открыто посредствомъ разчлененія этого даннаго представленія.

Само въ себѣ *никакое* представленіе не эстетично. Оно становится эстетическимъ чрезъ отношеніе къ опредѣленной способности въ насъ, съ которою мы уже познакомились какъ съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія. Итакъ никакое эстети

ческое сужденіе не есть аналитическое; каждое есть *синтетическое.* А если эстетическіе предикаты, какъ мы покажемъ, обладаютъ извѣстною необходимостью и всеобщностью, то эстетическія сужденія будутъ въ тоже время апріорическія. Итакъ они суть *синтетическія сужденія a priori.* Такимъ образомъ еще разъ повторяется здѣсь основная задача всей критики разума: какъ возможны синтетическія сужденія a priori?

Мы намѣрены строго слѣдовать образцу критики разума. Прежде нежели спросить: какъ возможно познаніе, нужно еще спросить: что́ такое познаніе? Уяснивъ себѣ то, что въ нашемъ случаѣ предметомъ рѣчи служатъ эстетическія сужденія, мы спрашиваемъ прежде: *что такое эстетическія сужденія?* а затѣмъ: *какъ они возможны?*

Если мы соединяемъ съ какимъ-нибудь представленіемъ эстетическій предикатъ, напримѣръ: *прекрасно* или *высоко*, то мы должны понять, *какого рода* это соединеніе. Если это соединеніе обладаетъ извѣстною всеобщностью и необходимостью, то мы должны узнать, въ чемъ состоитъ эта *эстетическая всеобщность, эстетическая необходимость?* Если наконецъ представленія бываютъ и становятся эстетическими только при извѣстномъ отношеніи къ намъ, то мы должны строго изучить это именно отношеніе въ его особенности. Но всѣ эти вопросы могутъ быть разрѣшены только посредствомъ основательнаго изслѣдованія элементовъ и особенныхъ составныхъ частей эстетическаго сужденія. Такое изслѣдованіе возможно только чрезъ разчлененіе или анализъ его. Такимъ образомъ первая задача наша будетъ «*аналитика эстетической силы сужденія*». Но норма всѣхъ эстетическихъ опредѣленій есть прекрасное; другіе эстетическіе предикаты познаются чрезъ отличіе отъ прекраснаго. Поэтому первый нашъ вопросъ таковъ: если мы судимъ о представленіи какъ о *прекрасномъ,* то въ чемъ состоитъ это сужденіе? Мы разрѣшаемъ этотъ вопросъ посредствомъ «*Аналитики прекраснаго*». (*)

(*) *Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.* I Abschn. Analytik der ästh. Urth. I Buch. Analyt. d. Schönen. S. 43—92.

II. *Эстетическое удовольствіе.*

1) ЗАИНТЕРЕСОВАННОЕ УДОВОЛЬСТВІЕ.

Предикатъ «*прекрасный*» есть выраженіе нѣкотораго удовольствія. Мы называемъ прекраснымъ то, что намъ нравится. Это весьма простое соображеніе научаетъ насъ двумъ вещамъ: мы должны искать ближайшей опредѣляющей причины эстетическаго сужденія въ нашемъ удовольствіи; поэтому мы не можемъ смотрѣть на прекрасное какъ на признакъ, заключающійся въ представленіи, такъ какъ въ одномъ представленіи самомъ по себѣ не содержится того, что оно намъ нравится; въ одномъ представленіи, взятомъ само по себѣ, не заключается его отношенія къ намъ, а слѣдовательно не содержится и нашего удовольствія. Эстетическое сужденіе есть всегда связь нашего удовольствія съ какимъ-нибудь представленіемъ: вотъ два элемента эстетическаго сужденія. Слѣдовательно эстетическое сужденіе есть всегда *синтетическое*.

Все дѣло состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить видъ эстетическаго удовольствія. Не всякое нравящееся намъ представленіе есть по одному уже этому эстетическое или прекрасное. Поэтому удовольствіе, соединеніе котораго съ представленіемъ дѣлаетъ наше сужденіе эстетическимъ, должно быть *особаго* свойства. Итакъ изслѣдуемъ природу и виды удовольствія вообще, чтобы открыть особую природу эстетическаго удовольствія.

Что существуютъ различные роды удовольствія, въ этомъ легко убѣждаетъ каждаго собственный опытъ. Для голоднаго представленіе пищи соединяется съ удовольствіемъ. Практическій человѣкъ занятъ выполненіемъ своихъ жизненныхъ цѣлей, для этого онъ нуждается въ средствахъ, ведущихъ къ его цѣлямъ; самыя пригодныя средства для него наилучшія и потому самыя пріятныя. Что намъ полезно, то намъ нравится. Нравственному чувству ничто такъ не нравится, какъ представленіе обязанности. Уваженіе, которое мы чувствуемъ къ нравственному закону, есть вмѣстѣ и удовольствіе, соединенное съ этимъ представленіемъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ удовольствіе весьма различныхъ видовъ. Но ни одинъ изъ приведенныхъ видовъ удовольствія не есть

эстетическій. Голодный въ отношеніи къ пищѣ, практическій разсудокъ въ отношеніи къ полезнымъ средствамъ, моральное чувство въ отношеніи къ нравственному закону имѣютъ *никакъ не эстетическое* удовольствіе. Въ чемъ же заключается различіе?

Въ приведенныхъ случаяхъ представляемый предметъ есть *объектъ*, который насъ удовлетворяетъ, такъ какъ мы въ немъ *нуждаемся*. Мы нуждаемся въ объектѣ для своего удовлетворенія: поэтому мы *желаемъ* объекта, онъ приводитъ нашу волю въ движеніе, мы хотимъ пользоваться или наслаждаться имъ; это пользованіе, это наслажденіе, это употребленіе доставляетъ намъ удовлетвореніе; поэтому съ представленіемъ объекта соединяется нѣкоторое удовольствіе. Во всѣхъ этихъ случаяхъ доставляетъ намъ удовлетвореніе не одно представленіе, а *самъ объектъ* чрезъ пользованіе, употребленіе, осуществленіе. Слѣдовательно во всѣхъ этихъ случаяхъ удовольствіе относится не къ одному представленію, а къ *самому объекту*. Оно основывается здѣсь на *желаніи*, которое само основывается на *потребности*. Въ чемъ мы имѣемъ потребность и чего поэтому желаемъ, то возбуждаетъ нашъ *интересъ*. Этотъ интересъ относится не къ одному представленію вещи, а къ самой вещи, къ *бытію* объекта. Не представленіе пищи интересуетъ голоднаго, а реальное наслажденіе; не простое представленіе полезныхъ средствъ интересуетъ насъ, а ихъ реальное употребленіе, слѣдовательно ихъ дѣйствительное бытіе; не простое представленіе обязанности удовлетворяетъ моральное чувство, а дѣйствованіе по этому представленію, исполненіе обязанности, практическій переходъ ея въ бытіе. Безъ этого интереса ни въ одномъ изъ названныхъ случаевъ мы не ощущаемъ дѣйствительнаго удовольствія. Какъ ни различны эти виды удовольствія, но всѣ они сходятся въ томъ, что въ нихъ само удовольствіе *заинтересовано*, т. е. обусловлено интересомъ, желаніемъ, потребностью, что во всѣхъ случаяхъ удовольствіе это относится къ нашей желательной способности.

Конечно иное дѣло — чувственное, иное разумное желаніе. Удовольствіе, проистекающее изъ чувственнаго желанія, есть патологическое; удовольствіе изъ разумной потребности обусловлено практически. Объектъ патологическаго удовольствія мы назы-

ваемъ *пріятнымъ*, объектъ практическаго—*добрымъ*. Въ отношеніи къ послѣднему мы различаемъ полезное или посредственно доброе отъ *самого добра*, которое имѣетъ безусловное значеніе. Послѣднее есть предметъ моральнаго удовольствія.

2) Незаинтересованное удовольствіе. Чисто эстетическое.

Эстетическое удовольствіе не есть ни чувственное, ни моральное. Прекрасное должно быть строго отличаемо какъ отъ пріятнаго, такъ и отъ добраго. Ни сенсуалисты, ни моралисты, съ своихъ точекъ зрѣнія, не въ состояніи понять эстетическое. Мы уже прежде видѣли, что эстетическое сужденіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть познавательнымъ сужденіемъ, что оно не логическаго свойства. Слѣдовательно нужно строго отличать прекрасное какъ отъ пріятнаго и добраго, такъ и отъ истиннаго. Здѣсь совершенно ясно высказывается отличіе кантовской эстетики отъ прежней, критической отъ догматической, смѣшивавшей или даже отожествлявшей прекрасное то съ пріятнымъ, то съ истиннымъ и добрымъ. Все, что изслѣдуетъ критическая философія, она стремится представить во всей чистотѣ безъ всякой примѣси инородныхъ опредѣленій. Такъ она вывела изъ своихъ изслѣдованій чистое воззрѣніе, чистый разсудокъ, чистую волю, чистую вѣру. Теперь дѣло идетъ о *чисто эстетическомъ*.

Всякое удовольствіе не эстетическаго рода было патологически или практически обусловлено какимъ-либо интересомъ; оно въ какомъ-либо отношеніи было заинтересовано. Чисто эстетическое удовольствіе нисколько *не заинтересовано*. Если я въ отношеніи какого-либо предмета чувствую удовольствіе безъ всякаго интереса, то въ это удовольствіе не примѣшивается никакое желаніе, никакая потребность, никакое возбужденіе воли, я не хочу ни имѣть, ни отнять что-либо отъ предмета, ни пользоваться имъ, ни употреблять, ни осуществлять его, я хочу *только созерцать* его, и въ одномъ созерцаніи замолкаетъ всякое желаніе, всякое безпокойство воли. Воля и простое созерцаніе относятся другъ къ другу отрицательно. Какъ скоро воля

возбуждается извѣстнымъ предметомъ, будетъ ли это возбужденіе чувственное или моральное, то чистое созерцаніе омрачается и уничтожается. Воля всегда возбуждена, напряжена, неспокойна. Простое созерцаніе всегда спокойно. Если мы относимся къ предметамъ совершенно безъ всякой потребности или интереса, то мы относимся къ нимъ *чисто созерцательно*, *чисто эстетически*. Если мы относимся къ предмету только созерцательно, то мы направляемся не на бытіе, а на *представленіе* предмета, которое единственно какъ представленіе вполнѣ удовлетворяетъ насъ. Предметомъ простаго созерцанія есть только *форма*, и не можетъ быть ничто другое. Существованіе предмета можетъ интересовать насъ различнымъ образомъ, смотря по нашей потребности. Простая форма или представленіе не можетъ интересовать насъ такимъ образомъ, потому что не имѣетъ отношенія ни къ какой потребности; одною формою не удовлетворяется никакая потребность. Если однакоже и удовлетворяетъ насъ простое созерцаніе, то удовлетвореніе это есть совершенно безъинтересное, т. е. чисто эстетическое удовольствіе. Что нравится намъ чрезъ простое созерцаніе, то *прекрасно*.

3) Эстетическая свобода и играющее созерцаніе.

Потребность, какова бы она ни была, связываетъ насъ съ самимъ предметомъ. Мы принимаемъ практическое участіе въ предметѣ. Мы хотимъ пользоваться имъ или узнать его, или обработать или употребить, словомъ мы хотимъ чего-то отъ объекта, объектъ намъ для чего-то нуженъ. Такимъ образомъ наше отношеніе къ предмету опредѣляется *необходимостью* и *серьёзностью намѣренія*. Удовольствіе, зависящее отъ нашего интереса, отъ нашего намѣренія, поэтому самому *не свободно*. Эстетическое удовольствіе, не обусловливающееся никакимъ интересомъ, совершенно свободно. Это свободное удовольствіе совершенно исключаетъ серьёзность намѣренія и практическихъ цѣлей; оно относится къ предмету не опредѣляя, а *играя*. Такимъ образомъ изъ критическаго ученія о прекрасномъ выте-

каютъ понятія эстетической свободы и эстетической игры. Самъ Кантъ хотя мимоходомъ, но сдѣлалъ эти выводы. Но никто не понялъ важности этихъ понятій такъ глубоко и не развилъ ихъ такъ плодотворно, какъ Шиллеръ въ своихъ письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи человѣчества. (*)

Отличіе эстетическаго удовольствія отъ всякаго другаго теперь совершенно ясно. То, что намъ нравится, есть или одно представленіе или бытіе предмета. Въ первомъ случаѣ наше удовольствіе есть безъинтересное и потому чисто эстетическое, во второмъ оно заинтересовано и потому есть практическое или патологическое. «Сужденіе вкуса есть *только созерцательное*, т. е. такое сужденіе, которое, будучи безразлично въ отношеніи къ бытію предмета, только связываетъ его свойство съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія.»

4) ПРІЯТНОЕ, ПРЕКРАСНОЕ, ДОБРОЕ.

Такимъ образомъ мы различаемъ чувственное, эстетическое и практическое (моральное) удовольствіе. Объектъ перваго есть *пріятное*, втораго—*прекрасное*, третьяго—*доброе*. Пріятное *услаждаетъ* насъ, прекрасное *нравится*, доброе *одобряется*. Что доставляетъ намъ наслажденіе, то составляетъ предметъ *склонности*; что нравится намъ, то есть объектъ *расположенія*; что мы одобряемъ, то—предметъ *уваженія*. Пріятное принадлежитъ чувственнымъ, доброе—разумнымъ, прекрасное—чувственно-разумнымъ существамъ. Прекрасное есть нѣчто *специфически-человѣческое*. Пріятное возможно и въ животномъ ощущеніи, доброе—только въ чистой интеллигенціи, прекрасное же только въ *человѣчествѣ*. Вотъ почему въ эстетическомъ чувствѣ Шиллеръ видѣлъ истинный объектъ и руководительное средство человѣческаго образованія.

То, что мы высказываемъ о представленіи въ эстетическомъ сужденіи, есть ни что иное, какъ это чисто-эстетическое удо-

(*) Ср. мое сочиненіе «Schiller als Philosoph». № VII. S. 88—99.

вольствіе. Это будетъ, говоря по-кантовски, *качество* эстетическаго сужденія. Отсюда вытекаетъ первое опредѣленіе прекраснаго. «Вкусъ есть способность судить о предметѣ или представленіи *безъ всякаго интереса* на основаніи одного удовольствія или неудовольствія. Предметъ такого удовольствія называется *прекраснымъ*.» (*)

III. *Эстетическая всеобщность.*

1) ВСЕОБЩАЯ СООБЩАЕМОСТЬ ЧУВСТВА.

Если мы сравнимъ заинтересованное удовольствіе съ незаинтересованнымъ или чисто-эстетическимъ, то изъ этого сравненія получимъ новые выводы о природѣ послѣдняго. Интересъ есть всегда нѣчто личное. Каждый человѣкъ имѣетъ свой *собственный* интересъ. Самый интересъ бываетъ различенъ по времени и обстоятельствамъ. Что пріятно и полезно одному, то другому ни пріятно, ни полезно и даже можетъ быть противно и вредно. Чего мы желаемъ сегодня, того въ другое время не желаемъ больше, а въ иное время даже избѣгаемъ. Заинтересованное удовольствіе, за исключеніемъ чисто-моральнаго, совершенно *партикулярно*. Это положеніе такъ правильно, что его можно оборотить. Всякое партикулярное, т. е. основанное только на особенностяхъ недѣлимаго, удовольствіе есть всегда удовольствіе заинтересованное. Интересы такъ же различны, какъ и недѣлимыя. Какъ различны потребности недѣлимыхъ, такъ же различны ихъ склонности, желанія, интересы. Слѣдовательно, гдѣ есть удовольствіе *особаго* рода, тамъ оно всегда зависитъ отъ интереса.

Если теперь мы сравнимъ заинтересованное удовольствіе съ незаинтересованнымъ, то намъ будетъ очевиденъ слѣдующій выводъ: удовольствіе apart всегда заинтересовано. Эстетическое

(*) Ср. Kritik der Urtheilskraft. I Abschn. I Buch. Erstes Moment des Geschmacksurtheils der *Qualität* nach. § 1—5. S. 43—52.

удовольствіе совершенно незаинтересовано. Слѣдовательно эстетическое удовольствіе не есть apart; оно имѣетъ не особую, а общую природу, другими словами оно не партикулярно, а *универсально*. Итакъ и эстетическое сужденіе имѣетъ всеобщее значеніе, имѣетъ силу для каждаго; въ признаніи прекраснаго согласны всѣ, между тѣмъ сужденія о пріятномъ и полезномъ такъ же различны, какъ сами недѣлимыя.

Эта всеобщность даетъ эстетическому сужденію видимость объективнаго значенія. Для объективнаго значенія требуется опредѣленіе посредствомъ понятій, логическое опредѣленіе. Общее понятіе, имѣющее силу для всѣхъ, объективно. Если теперь эстетическое сужденіе можетъ получить такое объективное значеніе, то чрезъ это оно становится, повидимому, *логическимъ* сужденіемъ.

Эта видимость ложна. Кто поддается ей, тотъ совершенно обманывается относительно источника эстетическаго сужденія, слѣдовательно относительно истинной его природы. Эстетическое сужденіе основывается на свободномъ удовольствіи, это удовольствіе основывается только на чувствѣ, а это чувство совершенно отлично отъ способности понятій. Эстетическое сужденіе не основывается ни на какомъ понятіи, ни на какомъ логическомъ представленіи. Логическое представленіе, какъ такое, не соединяется ни съ удовольствіемъ, ни съ неудовольствіемъ. Было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ логически обоснованное сужденіе могло бы стать эстетическимъ. Въ такомъ случаѣ долженъ былъ бы существовать переходъ отъ понятія къ чувству удовольствія или неудовольствія, отъ разсудка къ чувству: переходъ, возможный лишь въ томъ случаѣ, еслибы между разсудкомъ и чувствомъ существовало только степенное различіе. Но способности эти различны по роду. Слѣдовательно нѣтъ никакого перехода отъ понятія къ чувству удовольствія или неудовольствія, слѣдовательно эстетическое сужденіе никогда не можетъ быть обосновано логически. Логическое понятіе не есть ни причина, ни цѣль эстетическаго сужденія. И не *цѣль*. Ибо еслибы эстетическое сужденіе имѣло цѣлью понятіе, то оно имѣло бы разсчетъ на познаніе, находилось бы въ зависимости

отъ этого разсчета, отъ этого интереса, слѣдовательно не было бы основано на свободномъ, безъинтересномъ удовольствіи, слѣдовательно не было бы эстетическимъ.

Итакъ эстетическое сужденіе хотя всеобще, но не вслѣдствіе какого-либо понятія. Эстетическая всеобщность не есть логическая. Эстетическое удовольствіе совершенно независимо отъ какого бы то ни было логическаго представленія; такое представленіе не служитъ ни причиною, ни цѣлью этого удовольствія. Поэтому эстетическое сужденіе не имѣетъ логической всеобщности. По своему логическому количеству оно лишь *единично*; оно основывается на чувствѣ, а чувство есть чувствующій себя субъектъ, т. е. нѣчто *отдѣльное*. Слѣдовательно объ эстетическомъ сужденіи мы должны сказать и то и другое: оно имѣетъ силу для каждаго, оно имѣетъ силу для единичнаго. Первое положеніе выражаетъ его эстетическое, второе логическое значеніе. По эстетическому количеству оно универсально, по логическому—сингулярно. Соединимъ оба положенія: эстетическое сужденіе имѣетъ силу для всякаго человѣка какъ отдѣльнаго, оно имѣетъ силу для *всѣхъ въ отдѣльности*;—оно имѣетъ (не объективную, а) *субъективную всеобщность*.

Какъ объясняется эта эстетическая всеобщность, т. е. это общее значеніе эстетическаго сужденія? Оно есть *единичное* сужденіе, потому что основывается не на понятіяхъ, а только на *чувствѣ*, которое по самой природѣ своей сингулярно. Въ то же время оно есть общее, т. е. для всѣхъ имѣющее силу сужденіе, такъ какъ эстетическое удовольствіе и само чувство удовольствія или неудовольствія простирается на всѣхъ въ отдѣльности или можетъ быть сообщено всѣмъ. Слѣдовательно *всеобщая сообщаемость эстетическаго чувства* есть настоящее основаніе для объясненія эстетическаго сужденія. Но какимъ образомъ чувство можетъ имѣть всеобщую сообщаемость? Въ этой точкѣ, по выраженію самого Канта, находится «ключъ къ критикѣ вкуса».

2) Эстетическое состояніе духа и гармонія душевныхъ силъ.

Итакъ при какомъ условіи чувство или удовольствіе способно сообщаться *всѣмъ?* Никакой отдѣльный интересъ не имѣетъ всеобщей сообщаемости; онъ связанъ съ недѣлимымъ, обусловленъ его потребностями и желаніями, которыя сами эмпирически обусловлены объектомъ, къ которому они относятся. Здѣсь доставляетъ удовольствіе самый объектъ, его эмпирическое бытіе, а не одно его представленіе или созерцаніе. Удовольствіе находится въ непосредственной зависимости отъ объекта, составленіе сужденія о послѣднемъ зависитъ отъ этого удовольствія. Если мы судимъ о какомъ-нибудь предметѣ, какъ о пріятномъ, то мы должны были прежде ощущать его какъ пріятный; это ощущеніе, это чувство удовольствія предшествуетъ сужденію, какъ его условіе. Если чувство удовольствія предшествуетъ сужденію, то оно зависитъ не отъ созерцанія, а отъ бытія объекта, обусловливается эмпирически, слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ всеобщей сообщаемости.

Итакъ если чувство удовольствія должно быть способно сообщаться всѣмъ, то оно должно *не* предшествовать обсужденію объекта, а слѣдовать за нимъ. Но если чувство удовольствія должно вытекать изъ сужденія о предметѣ, то оно должно основываться не на заинтересованности предметомъ, а только на одномъ его созерцаніи. Только при такомъ основаніи чувство удовольствія сообщаемо всѣмъ. Такое основанное единственно на одномъ созерцаніи чувство удовольствія мы можемъ назвать «*созерцательнымъ удовольствіемъ*».

Чувству придается сообщаемость только этимъ созерцательнымъ характеромъ, этимъ теоретическимъ происхожденіемъ. При созерцаніи предмета дѣйствуютъ наши представляющія силы, которыя вносятъ связь въ предметъ посредствомъ образа или понятія. Связь образную совершаетъ фантазія, связь понятія — разсудокъ. Первая даетъ представленію *воззрительное* единство, второй — *закономѣрное*. Въ свободномъ созерцаніи предмета должны вмѣстѣ дѣйствовать обѣ эти способности,—разсудокъ и

воображеніе. Когда мы соединяемъ продуктъ воображенія, т. е. воззрительное представленіе, съ продуктомъ разсудка, т. е. понятіемъ, то происходитъ сужденіе. Сужденія всегда имѣютъ всеобщую сообщаемость. Но опредѣленныя такимъ образомъ сужденія суть не эстетическія, а логическія.

Такимъ образомъ съ чувствомъ удовольствія, которое должно быть способно сообщаться всѣмъ, мы находимся между Сциллою и Харибдою. Если мы станемъ разсматривать чувство *до* созерцанія, то найдемъ, что оно обусловлено эмпирически и поэтому неспособно сообщиться всѣмъ. Если мы станемъ разсматривать его *послѣ* созерцанія, то сообщаемое всѣмъ найдемъ уже не въ видѣ чувства, а въ видѣ сужденія и познанія. Чувство, имѣющее всеобщую сообщаемость, созерцательно, но не есть познаніе; оно основывается на созерцаніи, но не есть пониманіе. Слѣдовательно между созерцаніемъ и познаніемъ, между созерцаніемъ и пониманіемъ, вотъ гдѣ находится то чувство, которое способно сообщаться всѣмъ.

Созерцаніе состоитъ въ взаимодѣйствіи разсудка и воображенія. Познаніе состоитъ въ единствѣ обѣихъ этихъ способностей, въ сужденіи, опредѣляющемъ представленіе одной посредствомъ понятія другой. Чтó же такое созерцаніе безъ познанія? Очевидно взаимодѣйствіе разсудка и воображенія безъ соединенія ихъ въ сужденіи, т. е. соединеніе обѣихъ способностей, исключающее подчиненіе, такое соединеніе ихъ, въ которомъ обѣ онѣ согласуются оставаясь независимыми. Такое созерцаніе безъ познанія есть ни что иное, какъ *одно отношеніе или гармонія разсудка и воображенія*. Чтó такое созерцаніе, не имѣющее *въ виду* познанія? Очевидно *безцѣльная* гармонія разсудка и воображенія, *свободная игра* обѣихъ силъ.

Отношеніе созерцательныхъ силъ души есть не сужденіе, а только *душевное состояніе*, чисто субъективное и по своему свойству *чисто человѣческое*. Воображеніе и разсудокъ суть силы разума, слѣдовательно отношеніе ихъ есть состояніе разума, т. е. такое состояніе, которое не составляетъ принадлежности того или другаго недѣлимаго, а принадлежитъ къ самому устройству человѣческаго духа.

*

Состоянія нашего духа мы воспринимаемъ посредствомъ нашего *чувства*. Мы можемъ только чувствовать ихъ. Какъ скоро мы начинаемъ стараться познать ихъ, они уже перестаютъ быть нашими состояніями и становятся нашими предметами. Такимъ образомъ, чувство того созерцательнаго настроенія, въ которомъ гармонируютъ разсудокъ и воображеніе, есть чувство *чисто-человѣческаго душевнаго состоянія*, слѣдовательно *чувство* чисто человѣческое и потому имѣющее *всеобщую сообщаемость*. Этимъ-то именно чувствомъ и объясняется всеобщность эстетическаго сужденія.

3) Религіозное и эстетическое чувство.

Въ этомъ мѣстѣ кантовская эстетика достигаетъ одного изъ самыхъ глубокихъ своихъ взглядовъ. Изъ какой бы исходной точки ни выходили при анализѣ прекраснаго, всякое глубокое изслѣдованіе непремѣнно приведетъ къ этой точкѣ. Здѣсь можно ясно видѣть различие между эстетическимъ и религіознымъ чувствомъ. Религіозное чувство основывается на *потребности разума*, эстетическое—*на состояніи разума*. Потребность разума можетъ имѣть только моральную природу, состояніе разума—только эстетическую. Состояніе разума не есть ни теоретическая, ни практическая способность, вообще не есть способность, а есть *отношеніе душевныхъ силъ*. Ясно, что силы, собранныя и соединенныя въ области разума, при всемъ различіи ихъ, должны находиться въ извѣстномъ отношеніи. А что иное это отношеніе, какъ не состояніе гармоніи или дисгармоніи? Какъ иначе можемъ мы воспринимать это состояніе, какъ не *чувствомъ*,—состояніе гармоніи—чувствомъ *удовольствія*,—состояніе дисгармоніи—чувствомъ *неудовольствія?* Чувство это не есть ни чувственное, ни моральное, оно чисто-эстетическое.

Если теперь мы сравнимъ прекрасное съ пріятнымъ и добрымъ, то будетъ понятенъ отличный отъ послѣднихъ объемъ его значенія. Пріятное никогда не имѣетъ всеобщаго значенія. Доброе имѣетъ всеобщее значеніе въ силу своего разумнаго понятія. Прекрасное имѣетъ всеобщее значеніе безъ понятія. Эта эстетическая всеобщность составляетъ *количество* эстетическаго сужденія. Изъ этого момента вытекаетъ второе опредѣленіе прекраснаго: «*Прекрасно то, что нравится всѣмъ безъ понятія.*» (*)

IV. *Эстетическая цѣлесообразность.*

Изъ этого опредѣленія вытекаетъ новое важное заключеніе. Прекрасное нравится *безъ понятія*. Что нравится посредствомъ понятій, то нравится не чисто эстетически. Удовольствіе, которое обусловливается понятіями, мы можемъ назвать интеллектуальнымъ. Такимъ образомъ мы должны теперь эстетическое удовольствіе такъ же тщательно отличить отъ *интеллектуальнаго*, какъ прежде отъ чувственнаго и моральнаго.

Что нравится намъ, то въ какомъ-нибудь отношеніи имѣетъ значеніе *цѣлесообразнаго*. Нѣчто цѣлесообразно, это значитъ—оно соотвѣтствуетъ намѣренію, ради котораго существуетъ. Слѣдовательно это нѣчто возникло изъ намѣренія, т. е. понятіе объекта, каковъ бы онъ ни былъ, было причиною его бытія: самъ объектъ есть *намѣренное дѣйствіе*. Судить о чемъ-либо какъ о цѣлесообразномъ значитъ ни что иное какъ отыскивать намѣреніе его бытія, и если это намѣреніе найдено, то тѣмъ самымъ уже узнана цѣлесообразность вещи. Она познается посредствомъ *понятія того намѣренія*, которое составляетъ причину вещи. Если я достигъ своего намѣренія, разрѣшилъ свою задачу, счастливо выполнилъ свое дѣло, то я наслаждаюсь удавшимся дѣломъ, добрымъ успѣхомъ. Это чувство есть также удовольствіе, практически обусловленное, радость. Если я при созерцаніи чужихъ твореній, будутъ ли это произведенія природы или искусства, узнаю и нахожу достигнутыми первоначальныя намѣренія, то взглядъ на эти цѣлесообразныя произведенія доставляетъ

(*) Тамъ же. Zweites Moment des Geschmacksurth. nämlich seiner Quantität nach. § 6—10. S. 52—62. Vergl. bes. § 9.

мнѣ чувство удовлетворенія и радости. Это удовольствіе основывается на ясно дознанной цѣли, на отчетливомъ понятіи о намѣреніи; оно тѣмъ больше, чѣмъ яснѣе это понятіе, это познаніе. Удовольствіе такого рода есть *интеллектуальное*.

1) Чистое сужденіе вкуса. Формальная цѣлесообразность.

Если такимъ образомъ прекрасное нравится безъ понятій, то эстетическое удовольствіе не есть ни практическое, ни интеллектуальное. Прекрасное *нравится*, слѣдовательно оно цѣлесообразно. Оно нравится *безъ понятія*, слѣдовательно познается не какъ цѣлесообразное, не какъ намѣренное дѣйствіе. Какъ скоро приходитъ понятіе намѣренія, совершенно прекращается удовольствіе безъ понятія, слѣдовательно эстетическое удовольствіе. Сюда вполнѣ приложимы слова Гёте: «почувствуютъ намѣреніе и настроеніе упадетъ.» Прекрасное не должно хотѣть нравиться. Что хочетъ нравиться, то хочетъ быть предметомъ нетолько созерцанія, но и *желанія*, то хочетъ не расположить насъ только къ чистому созерцанію формы, а возбудить въ насъ интересъ къ самому предмету, къ бытію объекта, подѣйствовать на насъ чувственнымъ образомъ, *возбуждая* или *трогая*. Возбужденіе и умиленіе суть чувственные аффекты, не чисто-эстетическія дѣйствія. Въ этомъ случаѣ объектъ дѣйствуетъ не формою, а матеріею. Если вкусъ можетъ опредѣляться *только* такими дѣйствіями, если его нужно возбуждать и растрогивать, если онъ восприимчивъ только къ такимъ чувственнымъ и матеріяльнымъ аффектамъ, то онъ есть не эстетическій, а грубый и варварскій. Если вкусъ опредѣляется нетолько формою, а также и возбужденіемъ и умиленіемъ, то онъ *не чистый*, а имѣетъ чувственную природу. И въ разсужденіи вкуса нужно отличать чистое сужденіе отъ эмпирическаго. Чистое сужденіе вкуса только формально, эмпирическое матеріяльно. Первое опредѣляется одною *формою*, второе и чувственными ощущеніями, имѣющими связь съ желаніемъ. Но какъ скоро съ прекраснымъ смѣшивается пріятное, со вкусомъ—чувственное наслажденіе, то и прекрасное

и вкусъ уже не будутъ чисто эстетическими; они становятся въ зависимость отъ чувственнаго интереса и потому портятся. Чисто-эстетическое дѣйствіе не должно имѣть въ объектѣ никакой иной причины, кромѣ чистой формы въ самомъ строгомъ смыслѣ слова: одной формы безъ всякой обстановки, разсчитывающей на чувства.

2) Субъективная цѣлесообразность. Кантъ и Баумгартенъ.

Если слѣдовательно прекрасное нравится *безъ понятія*, то оно цѣлесообразно, не имѣя однакоже значенія намѣреннаго дѣйствія. Оно цѣлесообразно, не будучи представляемо цѣлесообразнымъ. Въ его цѣлесообразномъ дѣйствіи не должно быть присуще представленіе цѣли. Это представленіе уничтожаетъ эстетическое дѣйствіе. Представляемая цѣлесообразность есть объективная. Если же прекрасное нравится безъ понятія, то эстетическая цѣлесообразность никоимъ образомъ не объективна; она чисто-субъективна. Уже прежде мы видѣли въ этой точкѣ границу между эстетическимъ и телеологическимъ сужденіемъ.

Очень важно строго опредѣлить эту границу. Здѣсь заключается отличіе критики эстетической силы сужденія отъ догматическихъ теорій прекраснаго, имѣвшихъ силу у *метафизиковъ* докантовскаго времени. Если мы признаемъ вещь объективно-цѣлесообразною, то она получаетъ значеніе намѣреннаго дѣйствія; намѣреніе, ради котораго она существуетъ, заключается или въ ней самой, или внѣ ея. Объектъ является цѣлесообразнымъ или въ отношеніи къ другому объекту или въ отношеніи къ своему собственному понятію. Поэтому мы различаемъ *внѣшнюю* и *внутреннюю* объективную цѣлесообразность. Когда объектъ цѣлесообразенъ въ отношеніи къ другому, то онъ имѣетъ значеніе *средства*: внѣшняя цѣлесообразность есть *полезность*. Если, напротивъ, цѣль объекта есть ни что иное, какъ бытіе вещи, то объектъ существуетъ ради самого себя, онъ цѣлесообразенъ самъ *въ себѣ*; если бытіе его соотвѣтствуетъ этой цѣли, то объекту не остается ничего больше желать: внутренняя цѣлесообразность есть *совершенство*.

Если теперь объектъ признается полезнымъ или совершеннымъ, то то и другое сужденіе возможно только въ силу ясно мыслимаго понятія цѣли; самыя сужденія тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ яснѣе представляемая цѣлесообразность, поэтому онѣ *ни въ какомъ* случаѣ не суть эстетическія. Удовольствіе, связывающееся съ созерцаніемъ этой объективной цѣлесообразности, съ пониманіемъ пользы или совершенства объектовъ, есть интеллектуальное, а не эстетическое наслажденіе.

Совершенство есть метафизическое понятіе. Совершенство какой-либо вещи есть *мыслимый* объектъ. По метафизики новаго времени до Канта считали различіе между чувственностью и разсудкомъ степеннымъ различіемъ; чувственность считали они неяснымъ, смутнымъ разсудкомъ. Слѣдовательно и совершенство вещей могло быть неясно мыслимо, т. е. быть доступно чувственному воззрѣнію. Въ этомъ «*чувственномъ совершенствѣ*», т. е. въ совершенствѣ, темно воспринимаемомъ или смутно мыслимомъ, нѣмецкіе метафизики полагали понятіе прекраснаго. Это понятіе получило начало у Лейбница. Баумгартенъ систематически разработалъ его: онъ основалъ на немъ систему эстетики, первую систему этого рода. По Баумгартену прекрасное признавалось въ сущности тожественнымъ съ истиннымъ и добрымъ, и отличнымъ отъ того и другаго только по степени. Различіе между сужденіемъ вкуса и сужденіемъ познанія, между эстетическимъ и интеллектуальнымъ удовольствіемъ, было уничтожено или сведено только на степенную разницу. Кантъ открылъ здѣсь *специфическое* различіе. Этимъ воззрѣніемъ онъ опровергъ эстетическую точку зрѣнія метафизиковъ, въ особенности Баумгартеновскую эстетику. Онъ открылъ и первый объяснилъ существенное отличіе эстетики отъ метафизики. (*)

3) Свободная красота.

Прекрасное не зависитъ ни отъ интереса, ни отъ понятія. Итакъ, оно вообще совершенно не зависимо, вполнѣ свободно.

(*) II Томъ этого сочиненія. Лейбницъ и его школа. Гл. XV.

Красота не свободна, какъ скоро она *служитъ* для чего-либо, или для удовлетворенія потребности, или же для облеченія понятія въ чувственныя формы. Она есть объектъ одного созерцанія, она нравится только посредствомъ одной формы; она есть *свободный* объектъ созерцанія, т. е. форма не представляется посредствомъ какого-либо понятія, не мыслится, а только созерцается.

Прекрасное не представляется какъ намѣренное дѣйствіе. Другими словами: эстетическая цѣлесообразность не представляется какъ дѣйствіе какой-либо причины. Мы можемъ назвать это причинностью прекраснаго, или *отношеніемъ* эстетическаго сужденія. Изъ этого момента вытекаетъ третье опредѣленіе прекраснаго: «Красота есть форма *цѣлесообразности* предмета, насколько она воспринимается въ немъ *безъ представленія какой-либо цѣли*.» (*)

V. *Эстетическая необходимость.*

Что̀ справедливо вообще, то поэтому самому должно быть и *необходимо* справедливо. Но мы видѣли, что всеобщность эстетическаго сужденія не есть ни практическая всеобщность добраго, ни теоретическая всеобщность познанія, а субъективная всеобщность, объясняющаяся универсальностью, т. е. всеобщею сообщаемостью эстетическаго чувства. Такой всеобщности эстетическаго сужденія соотвѣтствуетъ его необходимость. Она не есть ни практическая, ни теоретическая, ни нравственная, ни аподиктическая, а обусловливается природою эстетическаго чувства. Мы показали, что универсальность эстетическаго сужденія состоитъ въ значеніи его для *всѣхъ въ отдѣльности*, т. е. въ значеніи для каждаго. Этому общему значенію соотвѣтствуетъ *общій смыслъ*. Эстетическія сужденія основываются на чисто-человѣческомъ чувствѣ, которое можно назвать эстетическимъ общимъ смысломъ;

(*) Kritik d. ästhetischen Urtheilskr. I Abschn. I Buch. Anal. des Schönen. Drittes Moment. S. 10—16. S. 62—77. S. 82.

вотъ почему они имѣютъ экземплярное и въ этомъ смыслѣ необходимое значеніе. Такую необходимость можно назвать *модальностью* эстетическаго сужденія. Отсюда вытекаетъ послѣднее опредѣленіе: «*прекрасно то, что безъ понятія познается какъ предметъ необходимаго удовольствія.*» (*)

Для опредѣленія всякаго сужденія нѣтъ никакихъ другихъ признаковъ, кромѣ качества, количества, отношенія и модальности. Эстетическое сужденіе изслѣдовано и вполнѣ опредѣлено со всѣхъ этихъ сторонъ. Этимъ заканчивается аналитика прекраснаго. Сведемъ все въ *одно* опредѣленіе, которое можно было бы назвать кантовскимъ опредѣленіемъ прекраснаго: *прекрасно то, что безъ всякаго интереса необходимо нравится всѣмъ одною своею формою.* Чтò нравится безъ интереса: въ этомъ состоитъ особенность эстетическаго удовольствія. Что нравится всѣмъ: въ этомъ состоитъ эстетическая всеобщность. Что нравится одною своею формою: въ этомъ состоитъ эстетическая цѣлесообразность. Что нравится необходимо вслѣдствіе эстетическаго общаго смысла: въ этомъ состоитъ эстетическая необходимость.

(*) Тамъ же. Viertes Moment. S. 18—22. S. 87.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

АНАЛИТИКА ВЫСОКАГО.

МАТЕМАТИЧЕСКИ-ВЫСОКОЕ И ДИНАМИЧЕСКИ-ВЫСОКОЕ.

Возвышенное состояніе духа. Согласіе между воображеніемъ и разумомъ.

СУБЪЕКТИВНО-ВЫСОКОЕ И ОБЪЕКТИВНО-ВЫСОКОЕ.

I. *Задача.*

Полнымъ анализомъ прекраснаго мы еще не исчерпали эстетической силы сужденія. Напротивъ, простое наблюденіе открываетъ намъ, что родовое понятіе эстетическаго сужденія обнимаетъ собою многіе виды, изъ которыхъ мы познакомились только съ однимъ. Случается напримѣръ, что мы судимъ о предметѣ чисто-эстетически, причемъ наше эстетическое удовольствіе совершенно безъинтересно, всеобще и необходимо, и однакоже мы *не* признаемъ предмета прекраснымъ. Такой именно случай бываетъ, когда мы судимъ объ объектѣ, какъ о *высокомъ*. Очевидно, изъ предиката «высокій» мы такъ же мало узнаемъ о предме-

тѣ, какъ и изъ предиката «прекрасный». Очевидно, что этотъ предикатъ такъ же точно есть эстетическій, такъ же имѣетъ всеобщее значеніе, такъ же необходимъ. И однакоже высокое есть нѣчто иное, нежели прекрасное. Въ чемъ же заключается разница?

Прекрасное нравится посредствомъ одной формы. А форма, какъ свободный объектъ нашего спокойнаго созерцанія, ограничена. Если мы отнимемъ у предмета это огриничееіе формы, это мѣрное единство, и между тѣмъ оставимъ при немъ всѣ остальныя эстетическія свойства, такъ, чтобы этотъ предметъ былъ объектомъ нашего безъинтереснаго, всеобщаго и необходимаго удовольствія, то такой предметъ уже не будетъ прекраснымъ, а между тѣмъ останется эстетическимъ. Это высокій предметъ. Что же такое высокое? При какихъ условіяхъ объектъ признается высокимъ, или какимъ образомъ эстетическое сужденіе доходитъ до предиката высокій. Разрѣшеніе этого вопроса составляетъ «*Аналитику высокаго*».

Мы лишь поверхностно коснулись различія прекраснаго и высокаго. Но и этого указанія достаточно, чтобы понять, что эстетическое настроеніе духа въ прекрасномъ совершенно иное, нежели въ высокомъ. Только ограниченный формою объектъ вполнѣ и безъ всякаго усилія съ нашей стороны подлежитъ нашему воззрѣнію. Только такой объектъ можетъ быть предметомъ вполнѣ *спокойнаго* созерцанія. Наше созерцаніе спокойно тогда, когда наши душевныя силы гармонируютъ между собою просто и играя. Въ высокомъ, напротивъ, созерцаніе не есть спокойное, слѣдовательно здѣсь душевныя силы не гармонируютъ такъ спокойно и играя, какъ въ прекрасномъ. Мы можемъ видѣть напередъ, что въ высокомъ созерцаніе имѣетъ тревожное свойство, что здѣсь имѣетъ мѣсто движеніе душевныхъ силъ, достигающее гармоніи только вслѣдствіе борьбы. Эстетическій способъ представленія, гармонія между фантазіею и интеллигенціею въ высокомъ совершенно иного рода, нежели въ прекрасномъ.

II. *Безграничное. Математически-высокое и динамически-высокое.*

1) Великое и могучее.

Высокое въ отличіе отъ прекраснаго есть безграничное или безформенное. Безграничное высоко лишь настолько, насколько оно признается эстетическимъ. Граница принадлежитъ къ опредѣленію величины. Только величины могутъ быть ограничены и безграничны. Итакъ высокое въ отличіе отъ прекраснаго имѣетъ *количественную* природу. Величина въ природѣ бываетъ и экстенсивная и интенсивная, величина протяженія (въ пространствѣ и времени) и величина силы. Величину въ первомъ смыслѣ мы можемъ назвать математическою, во второмъ динамическою. Итакъ если мы будемъ полагать характеристическую особенность высокаго въ безграничной величинѣ, то должны будемъ различать *математически-высокое и динамически-высокое*. Первое есть высокая величина, послѣднее высокая сила. Для обсужденія величины требуется масштабъ. Эстетическое обсужденіе беретъ свой масштабъ не изъ науки, а изъ душевныхъ силъ человѣка. Мѣра высокой величины есть наше воззрѣніе; мѣра высокой силы есть наша собственная сила сопротивленія. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ вмѣстѣ съ Кантомъ математически-высокое отнести къ нашей интеллигенціи, а динамически-высокое къ нашей волѣ. (*)

Безгранично-великимъ является для эстетическаго созерцанія то, въ сравненіи съ чѣмъ всякая эстетическая мѣра мала. Если естественная величина превосходитъ всякую мѣру нашего воззрѣнія, то на эстетическомъ основаніи мы называемъ такое явленіе *великимъ*. Если сила природы превосходитъ всякую чувственную силу нашего сопротивленія, то такое явленіе мы называемъ *могучимъ*. Математически-высокое есть *великое*; динамически-высокое есть *могучее*.

(*) Zweites Buch. Analytik des Erhabenen. § 23, 24. S. 76.

2) чудовищное и колоссальное.

Изъ эстетическаго обсужденія исключается всякая представляемая или объективная цѣлесообразность. Возможное дѣло, что нѣчто въ отношеніи къ извѣстной цѣли до такой степени превосходитъ правильную мѣру величины, что вслѣдствіе этого самая цѣль уничтожается; въ такомъ случаѣ, своею чрезмѣрностью, величина становится противною цѣли. Но *такая* чрезмѣрность не есть эстетическое представленіе, поэтому такая противная цѣли величина никакъ не есть высокая. Если объектъ слишкомъ великъ въ сравненіи съ цѣлью своего бытія, то онъ *чудовищенъ*; если же онъ слишкомъ великъ въ сравненіи съ цѣлью подлежать чувственному воззрѣнію или представленію, то онъ *колоссаленъ*. Въ обоихъ случаяхъ обсужденіе величины заключается въ сравненіи съ нѣкоторою опредѣленною, представляемою цѣлью. Въ обоихъ случаяхъ сравненіе есть не эстетическое, а телеологическое. Слѣдовательно чудовищное и колоссальное не есть высокое. (*) Какъ же объясняется то, что великое и могучее мы признаемъ высокимъ? Въ этомъ собственно заключается вопросъ, который намъ предстоитъ рѣшить.

III. *Обсужденіе высокаго.*

1) логическая (математическая) оцѣнка величины.

Мы называемъ *великимъ* то *явленіе*, въ сравненіи съ которымъ все другое абсолютно мало, которое выше всякаго сравненія, которое для своего масштаба не допускаетъ никакой другой величины, кромѣ себя самого, слѣдовательно, равно *только самому себѣ*. Когда мы разсматриваемъ величину логически, то мы сравниваемъ ее съ какою-нибудь другою величиною, принимаемъ эту другую величину за масштабъ ея, т. е. измѣряемъ

(*) Тамъ же. § 26. S. 102, 103.

ее *числовыми понятіями*, т. е. математическими опредѣленіями величины. Всякая логическая оцѣнка величины есть математическая. Здѣсь всякая величина относительна, ни одна изъ нихъ не есть просто велика; она больше или меньше въ отношеніи къ другой сравниваемой съ нею величинѣ. Измѣряющую величину можно опредѣлить по произволу. Смотря по избранному масштабу малое является великимъ, великое малымъ. Смотря по измѣряемой величинѣ мы опредѣляемъ измѣряющую единицу; она можетъ быть футомъ, милею, земнымъ діаметромъ. Въ отношеніи къ человѣку земля является великою, въ сравненіи съ планетною системою она мала, а эта послѣдняя мала въ сравненіи съ солнечною системою и т. д. Телескопическія и микроскопическія явленія весьма нагляднымъ образомъ свидѣтельствуютъ объ относительной величинѣ всѣхъ явленій природы. Для логической и математической оцѣнки величинъ нѣтъ ничего просто великаго. Для разсудка никакая величина не есть что-либо высокое; измѣряющій разсудокъ можетъ всякую данную величину безконечно уменьшить въ сравненіи съ другою. Математическая оцѣнка величины по росту *всякому* предмету. Обнимающая способность разсудка не мала ни для какой данной величины. Въ самой природѣ разсудка заключается способность обнять всякую *данную* величину и невозможность представить себѣ данную величину абсолютною или безконечную величину данною. Эта невозможность мыслить безконечно-великое какъ данное не есть неспособность понять его. Еслибы безконечная величина была дана, то она была бы и логически и математически понимаема.

2) эстетическая оцѣнка величины.

Всякое созерцаніе величины есть въ тоже время оцѣнка ея. Если въ нашемъ воззрѣніи должно существоватъ нѣчто великое, то оцѣнка величины не можетъ быть логическою, или математическою, то созерцать величину долженъ не разсудокъ. Великое существуетъ не въ логическомъ, а только въ *эстетическомъ* смыслѣ, только для *эстетической оцѣнки величинъ*. Эта оцѣнка

совершается не разсудкомъ посредствомъ числовыхъ понятій, а воображеніемъ — посредствомъ собственной его представляющей способности. Воображеніе дѣлаетъ свое воззрѣніе масштабомъ величины. Это будетъ эстетическій масштабъ, который *не* каждой величинѣ соразмѣренъ, какъ логическій. Всякій масштабъ есть единица мѣры. Эстетическій масштабъ есть единица мѣры воззрѣнія. Чтобы воззрительно представлять данную величину, т. е. чтобы ея образъ былъ присущъ фантазіи, требуется *воспріятіе* отдѣльныхъ частей и вмѣстѣ полный ихъ *сводъ* воедино, «аппрегенсія и компрегенсія», по выраженію Канта. Если воспріятіе идетъ въ уровень съ этимъ сводомъ, то образъ величины вполнѣ заключается въ нашемъ воображеніи. Но при созерцаніи величинъ для воображенія существуютъ границы, которыхъ не знаетъ разсудокъ. Разсудку нѣтъ дѣла до *образа* величины; для него важно только ея ариѳметическое значеніе. Потому разсудокъ можетъ слѣдить въ безконечность и за прибывающей и за убывающей величиной, не теряя что-либо отъ самой величины. Иное дѣло воображеніе. Мѣра его есть *образъ*, образъ есть единица величины воззрѣнія. Если частей нельзя свести въ одинъ образъ, если воспріятіе идетъ дальше, нежели это сведеніе, если предмета почти или совершенно нельзя представить образно, потому что онъ какъ-бы слишкомъ великъ для пространства нашего воображенія, то значитъ мѣра воображенія перейдена. Предметъ, въ сравненіи съ которымъ *каждый* образъ слишкомъ малъ, представить который не въ состояніи никакое воображеніе, который совершенно превосходитъ способность послѣдняго, такой предметъ (для воображенія) *великъ*. (*)

3) Противорѣчіе между воображеніемъ и разумомъ. Чувство неудовольствія.

Но относительно всякаго объекта разумъ требуетъ, чтобы мы вполнѣ понимали и всецѣло представляли его. Онъ требуетъ

(*) Тамъ же. § 25, 26. S. 96—102.

понятія *цѣлаго*. Если объектъ великъ, воображеніе не въ состояніи обнять образъ объекта. Итакъ того, чего всегда требуетъ разумъ, въ настоящемъ случаѣ воображеніе сдѣлать совершенно не въ силахъ. Слѣдовательно здѣсь возникаетъ въ насъ противорѣчіе между тѣмъ, что *должно*, и тѣмъ, что *можно*, между разумомъ и воображеніемъ: противорѣчіе, первое ощущеніе котораго есть ни что иное, какъ чувство нашей несостоятельности, слѣдовательно *чувство неудовольствія*.

4) Гармонія между воображеніемъ и разумомъ. Чувство удовольствія.

Не есть ли воображеніе—наша чувственная представительная способность, т. е. наша способность представленія, насколько мы—чувственныя существа? Если наше воображеніе оказывается безсильнымъ предъ объектомъ, то это безсиліе воображенія есть въ то же время безсиліе всего нашего чувственнаго способа представленія, всего нашего чувственнаго бытія. Если мы чувствуемъ себя безсильными въ нашемъ чувственномъ бытіи, то что означаетъ это чувство? То́, что мы, какъ чувственныя существа, являемся самимъ себѣ безконечно малыми, безконечно ничтожными въ сравненіи съ великимъ! Если мы самимъ себѣ кажемся безконечно ничтожными, если какъ чувственныя существа мы изчезаемъ и падаемъ въ прахъ предъ самими собою, то въ этомъ проявляется двойственность нашего существа. Мы—чувственные люди; но въ тоже время *мы*—то существо, которому собственная его чувственность кажется безконечно малою, безконечно ничтожною. Слѣдовательно мы должны быть чѣмъ-то *безконечно бо́льшимъ*, нежели лишь чувственными существами. Въ насъ самихъ должна обитать способность, далеко превосходящая чувственную нашу природу. Способность эта есть *сверхчувственное въ насъ, чистый разумъ*. Если мы чувствуемъ себя ничтожными, какъ чувственныя существа, то тѣмъ самымъ чувствуемъ себя сверхчувственными, умопостигаемыми, чисто моральными существами. Въ противномъ случаѣ уничиженіе на-

шего чувственнаго бытія было бы всецѣлымъ уничтоженіемъ и тогда не было бы возможно никакое *чувство*, никакое сознаніе его. Еслибы мы были не больше какъ чувственныя существа, то мы не могли бы казаться самимъ себѣ ничтожными въ нашей чувственности. Въ то самое мгновеніе, когда мы чувствуемъ себя ничтожными, какъ чувственныя существа, мы чувствуемъ себя могучими, какъ сверхчувственныя. Когда мы вполнѣ ощущаемъ безсиліе нашего чувственнаго представленія, въ то самое мгновеніе мы ощущаемъ силу чистаго разума.

Разумъ есть способность идей. Чтó такое была бы идея, еслибы ее возможно было представлять чувственнымъ образомъ? Что такое былъ бы разумъ, еслибы воображеніе могло ему равняться? Въ томъ и обнаруживается чистая способность разума, что понятія ея не могутъ быть обняты никакимъ чувственнымъ представленіемъ, что для этихъ понятій нѣтъ ни образа, ни подобія. Tóлько въ томъ, что воображеніе никакъ не можетъ представить того, что понимаетъ разумъ, хотя оно требуетъ этого представленія,—только *въ этомъ и обнаруживается воображеніе въ правильномъ своемъ отношеніи къ разуму*. Это противорѣчіе, это безсиліе воображенія есть надлежащее положеніе его въ отношеніи къ разуму. Всякое согласіе съ разумомъ было бы противорѣчіемъ въ природѣ этой способности. Самое глубокое согласіе между разумомъ и воображеніемъ проявляется въ томъ именно случаѣ, когда послѣднее чувствуетъ границы своей представительной способности, свою несостоятельность, свое безсиліе. Не безсиліе, а *ощущеніе* своего безсилія дѣлаетъ воображеніе согласнымъ съ разумомъ. Мы ощущаемъ безсиліе нашего воображенія, его дисгармонію съ разумомъ, его неспособность выполнить то, чего требуетъ разумъ. Это первое ощущеніе—чувство неудовольствія. Но, *чувствуя* эту неспособность воображенія, мы въ тоже время чувствуемъ себя чистою интеллигенціею, чистымъ разумомъ, который лишь своими идеями въ состояніи обнять то, чего воображеніе совершенно не имѣетъ силы представить въ образахъ. Смиряясь предъ разумомъ, воображеніе гармонируетъ съ нимъ. Въ этомъ случаѣ мы ощущаемъ гармонію между воображеніемъ и разумомъ. Это второе ощущеніе есть *чувство удовольствія*, посредствуемое тѣмъ первымъ чувствомъ неудовольствія.

IV. *Высокое состояніе духа.*

1) Возвышающій объектъ.

Гармонія между воображеніемъ и разумомъ состоитъ въ томъ, что разумъ есть высшая способность, безконечно превосходящая чувственное представленіе. Всякое другое отношеніе было бы дисгармоніею. Итакъ въ чемъ одномъ можетъ состоять эта гармонія между воображеніемъ и разумомъ? Въ томъ, что наше сверхчувственное существо, нашу чистую интеллигенцію мы чувствуемъ *высокою* сравнительно съ нашею чувственностью. *Это* чувство есть высокое. Оно также есть чувство удовольствія, эстетическое наслажденіе, слѣдствіе чистаго созерцанія, основывающееся на гармоніи нашихъ душевныхъ силъ. Но въ этомъ состоитъ гармонія не между воображеніемъ и разсудкомъ, а между воображеніемъ и разумомъ. Это согласіе есть превосходство разума. Чувство такого превосходства есть высокое настроеніе духа. И высокое есть ни что иное, какъ такое *возвышеніе духа*. Мы называемъ высокимъ въ объективномъ отношеніи только то, что приводитъ насъ въ такое настроеніе духа посредствомъ одного созерцанія. *Высоко то, что насъ возвышаетъ*. Высокое въ кантовскомъ смыслѣ есть только *возвышающее*.

А что возвышаетъ насъ? Объектъ, простое или свободное созерцаніе котораго возможно потому, что нашъ разумъ возвышается надъ нашею чувственностью; слѣдовательно объектъ, простое или свободное созерцаніе котораго невозможно при посредствѣ нашей чувственной силы представленія; объектъ, который своею величиною превосходитъ всякій чувственный масштабъ, мѣру какъ воображенія, такъ и чувственнаго нашего сопротивленія. Объектъ этотъ есть великое и могучее. Такія явленія возвышаютъ насъ, поэтому мы называемъ ихъ высокими. Великое есть высокое въ математическомъ, могучее—высокое въ динамическомъ смыслѣ.

*

Если мы, сравнимъ съ этимъ кантовскія опредѣленія, то увидимъ, что они будутъ теперь совершенно ясны. «Высокое есть то, въ сравненіи съ чѣмъ все другое мало.» «Высокое есть то, одна мыслимость чего доказываетъ присутствіе въ душѣ способности, превосходящей всякій масштабъ чувствъ.» «Высокое—то, что непосредственно нравится своимъ сопротивленіемъ интересу чувствъ.» «Высокое можно описать такимъ образомъ: это такой предметъ (природы), представленіе котораго настроиваетъ душу мыслить о недостижимости природы, какъ воплощенія идей.» (*)

Сущность всѣхъ этихъ опредѣленій *одна и та же*. Они обозначаютъ такой объектъ, въ простомъ созерцаніи котораго уничтожается и познаетъ свое безсиліе всякая ограниченная способность, и потому самому возвышается неограниченная способность разумной свободы. Сознаніе этой свободы есть собственно нѣчто моральное. Одно созерцаніе есть нѣчто чисто эстетическое. Когда въ *одномъ созерцаніи* мы чувствуемъ свободу нашего разума, то это сознаніе собственной безконечности есть *эстетическое*. Это сознаніе пробуждается въ насъ воображеніемъ, именно чувствомъ его безсилія.

2) неудовольствіе и удовольствіе.

Здѣсь можно объяснить себѣ, почему въ высокомъ наше созерцаніе бываетъ не спокойно, какъ въ прекрасномъ, а *подвижно*. Гармонія душевныхъ силъ не бываетъ здѣсь такъ проста и положительна, какъ въ прекрасномъ согласіе между воображеніемъ и разсудкомъ. Въ высокомъ чувственная способность понижается и какъ бы отрицается, ради возвышенія и проявленія другой способности. Тò, что чрезмѣрно для воображенія, закономѣрно для разума. Духъ здѣсь отталкивается и привлекается; чувство высокаго есть быстрая смѣна этихъ двухъ

(*) Ср. тамъ же. § 25. S. 99—100. Allg. Anmrkg. zur Expos. S. 120.

душевныхъ движеній, удовольствіе, проистекающее изъ неудовольствія, диссонансъ, разрѣшающійся въ гармонію. Мы чувствуемъ себя безконечно малыми и именно вслѣдствіе того безконечно великими. Такъ именно описываетъ Фаустъ высокое чувство, пробужденное въ немъ появленіемъ земнаго духа: «въ то блаженное мгновеніе *я чувствовалъ себя такъ малымъ, такъ великимъ!*» Это душевное движеніе въ простомъ созерцаніи объекта, это *эстетическое* движеніе духа и составляетъ истинную сущность высокаго.

3) высокое чувство.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ последнему опредѣленію высокаго. Впереди было сказано: высокое есть то, что насъ возвышаетъ; возвышающіе объекты суть высокіе. Но въ строгомъ смыслѣ возвышаютъ насъ не объекты, а наше *созерцаніе* ихъ, т. е. мы сами возвышаемъ себя въ созерцаніи этихъ объектовъ; мы возвышаемъ въ этомъ созерцаніи свой разумъ надъ своею силою чувственнаго представленія и чрезъ то приводимъ обѣ способности въ правильное ихъ отношеніе, въ гармонію. Слѣдовательно, строго говоря, мы должны сказать: высокое есть то, что возвышается надъ чувственнымъ бытіемъ. Къ такому возвышенію въ чувственномъ существѣ способенъ только чистый разумъ. Въ истинномъ смыслѣ возвыситься можетъ только человѣкъ, какъ чувственно-разумное существо. Вотъ почему истинно-высокимъ можно назвать только человѣка въ торжествѣ его моральной силы надъ чувственною способностью и бытіемъ. Въ такомъ торжествѣ проявляется чисто моральная сущность человѣка, и эта сфера нашей субъективной природы есть настоящая область высокаго. Не природа сама по себѣ высока, а *высокъ только человѣкъ въ своемъ возвышеніи*, которое всегда бываетъ моральнаго свойства. Точно въ *такомъ* смыслѣ Шиллеръ понимаетъ высокое, взывая къ астрономамъ: «Вашъ предметъ есть конечно самый возвышенный въ пространствѣ, но, друзья, *въ пространствѣ не обитаетъ высокое!*»

4) Субрепція.

Этотъ взглядъ на истинную природу высокаго есть прежде всего не эстетическій, а критическій. Чтобы придти къ нему, нужно строго анализировать чувство высокаго. Эстетическое чувство не анализируетъ само себя. Такой анализъ есть дѣло критики. Само эстетическое чувство вполнѣ погружено въ созерцаніе объекта; потому-то оно принимаетъ за объективно-высокое то, что собственно есть только субъективно-высокое. Такимъ образомъ это чувство высокаго облечено извѣстною видимостью и впадаетъ въ обманъ, который открывается и уничтожается только критическимъ изслѣдованіемъ вкуса. Эта видимость есть также нѣкоторая неизбѣжная иллюзія не въ логическомъ, а въ эстетическомъ отношеніи. Чувство высокаго есть удовольствіе, обусловленное неудовольствіемъ: *отрицательное удовольствіе*, которое мы весьма хорошо называемъ *удивленіемъ*. Насъ наполняетъ удивленіемъ и уваженіемъ не чувственный объектъ, а открывающаяся въ насъ свобода разума, идея человѣчества, невольно являющаяся въ созерцаніи такихъ объектовъ, представить которые не въ состояніи никакая чувственная способность, предъ которыми, такъ сказать, падаетъ въ прахъ наше чувственное бытіе. Такъ какъ въ такомъ созерцаніи мы погружены лишь въ объектъ и не наблюдаемъ при этомъ самихъ себя (что было бы уже не эстетически, а критически), то объектъ невольно принимаетъ видимость высокаго. Мы относимся къ объекту съ удивленіемъ, которое при созерцаніи его возбуждается собственною нашею сверхчувственною природою. Это отношеніе, эту невольную подстановку, Кантъ называетъ нѣкотораго рода *субрепціею*. «Слѣдовательно чувство высокаго въ природѣ есть уваженіе къ собственному нашему назначенію, оказываемое посредствомъ извѣстнаго рода субрепціи (смѣшенія уваженія къ объекту съ уваженіемъ къ идеѣ человѣчества въ нашемъ субъектѣ) нѣкоторому объекту природы, который какъ бы дѣлаетъ для насъ нагляднымъ превосходство разумнаго назначенія

нашей познавательной способности надъ самою большою способностью чувственности.» (*)

Въ природѣ высокаго заключается то, что оно отталкиваетъ чувственность, что между всѣми эстетическими представленіями оно всего меньше относится къ чувствамъ, всего меньше облекается въ такую обстановку, которая затрогиваетъ и привлекаетъ чувства. Истинно высокое *никогда не возбуждаетъ*. При такомъ совершенно исключающемъ возбужденіе свойствѣ характеръ высокаго состоитъ въ величественной *простотѣ*. Таковъ же долженъ быть и стиль, въ которомъ оно изображается.

V. *Высокій объектъ*.

Энтузіазмъ и идеальные люди.

Если изъ кантовской теоріи слѣдуетъ, что собственно нѣтъ объективно-высокаго, то мы должны сдѣлать правильныя ограниченія этого опредѣленія. Нѣтъ объективно высокаго въ смыслѣ *природы*. Но высокое можетъ однакоже быть представляемо какъ объектъ. Только эти объекты будутъ не явленія природы, а объекты нравственнаго свойства. Если моральная сила проявляется въ своемъ торжествѣ надъ чувственнымъ бытіемъ, то такое явленіе есть высокое въ объективномъ смыслѣ. Такимъ образомъ объективно-высокое въ смыслѣ Канта ограничивается моральною областью, носителями нравственной идеи, побѣдоносною борьбою добра надъ чувственными склонностями. Здѣсь мы находимся на пограничной линіи, гдѣ эстетическія ощущенія тѣсно примыкаютъ къ моральнымъ и религіознымъ. Если мы чисто моральное и религіозное превратимъ въ предметъ простаго созерцанія, то оно дѣйствуетъ эстетически и по своему эстетическому свойству есть высокое. Разница между высокимъ и чисто моральнымъ заключается въ чувственномъ проявленіи нравственной воли. Нравственная воля есть доброе настроеніе, ко-

(*) Тамъ же. § 27. S. 108.

торое, какъ такое, *не* является наружу. Если воля является, т. е. обнаруживается чувственно, то явленіе это должно принять форму *аффекта*. Аффектъ ради добра есть *энтузіазмъ*. Чисто-моральное чуждо аффектовъ. Энтузіазмъ — нѣчто не чисто-моральное, но высокое. (*)

Это кантовское понятіе объективно-высокаго имѣетъ и въ эстетическомъ отношеніи весьма далеко простирающуюся важность. Высокое должно быть всегда относимо къ моральному образу мыслей и къ правиламъ. Такимъ образомъ высокими явленіями можно признать только носителей правилъ, представителей нравственной идеи, *идеальныхъ людей*. Возвышенность ихъ состоитъ въ преданности добру и готовности пожертвовать для него всѣмъ. Только этимъ пожертвованіемъ доказывается и завершается въ явленіи ихъ возвышенность. Жертва, гибель чувственнаго человѣка въ борьбѣ за идею есть *трагическое*. Если такимъ образомъ высокіе люди, въ кантовскомъ смыслѣ, становятся задачами высокаго и въ частности трагическаго искусства, то трагедіи наполняются идеальными людьми, героями нравственной свободы и мучениками, для оживленія которыхъ очень много требуется фантазія и для превращенія однообразной фигуры которыхъ въ плоть и кровь даже чрезвычайная поэтическая сила должна употреблять большія усилія. Очень поучительно было бы, но не входитъ въ нашу задачу, — сравнить нѣмецкія трагедіи новѣйшаго поколѣнія съ кантовскою теоріею высокаго. То, что Кантъ въ критикѣ практическаго разума выставляетъ какъ моральный идеалъ, Шиллеръ представилъ въ лицѣ своего маркиза Позы, со всею эстетическою обстановкою: именно *энтузіаста и мученика* нравственной идеи свободы. Образъ Позы соотвѣтствуетъ теоріи высокаго, выставленной Кантомъ въ критикѣ эстетической силы сужденія. Онъ вызвалъ въ нашей драматической поэзіи много подражаній, которыя относятся къ своему оригиналу такъ же, какъ малые поэты къ великому.

(*) Тамъ же. S. 125 flgd.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

СВОБОДНАЯ И СВЯЗАННАЯ КРАСОТА.

Идеалъ. Искусство. Геній.

ДЕДУКЦІЯ И ДІАЛЕКТИКА ВКУСА.

Мы открыли въ рефлектирующей силѣ сужденія среднюю, находящуюся какъ бы на переходѣ отъ разсудка къ разуму, способность, принципъ которой, какъ мы видѣли, есть естественная свобода или цѣлесообразность. Мы строго различили эстетическій способъ сужденія отъ логическаго и моральнаго. Между логическимъ и эстетическимъ сужденіемъ находится телеологическое. Между эстетическимъ сужденіемъ и моральнымъ, говоря точнѣе, между прекраснымъ и добрымъ, существуетъ понятіе высокаго. Въ срединѣ, такъ сказать въ одинаковомъ разстояніи отъ чувственнаго, логическаго и моральнаго, стоитъ прекрасное. Оно независимо отъ какого бы то ни было чувственнаго или практическаго интереса, оно есть ни что иное, какъ удовольствіе свободнаго и спокойнаго созерцанія вещей. Великая заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ первый вполнѣ понялъ и основательно анализировалъ эту особенность *эстетическаго способа представленія*. Въ этомъ отношеніи весьма хорошъ и по-

учителенъ первый избранный имъ для поясненія примѣръ. Здѣсь ясно бросается въ глаза та точка, въ которой все дѣло. «Когда бы меня спросили: считаю ли я прекраснымъ дворецъ, который вижу предъ собою, я могъ бы на это сказать: я не люблю такихъ вещей, которыя созданы лишь для того, чтобы разѣвать на нихъ ротъ; или отвѣтить подобно ирокезцу Захему: ему въ Парижѣ всего болѣе понравились харчевни; кромѣ того при этомъ случаѣ я могу совершенно, какъ Руссо, посѣтовать о суетности сильныхъ міра сего, которые не жалѣютъ пота народа на столь ненужныя вещи. Конечно все это можно мнѣ дозволить и даже одобрить, только не о томъ у насъ теперь рѣчь. Хотятъ знать только то, сопровождается ли во мнѣ удовольствіемъ одно представленіе предмета, какъ бы я ни относился къ бытію этого представленія. Всякій долженъ согласиться, что сужденіе о *красотѣ*, въ которое примѣшивается хотя малѣйшій интересъ, есть пристрастное и никакъ не чистое сужденіе вкуса. Чтобы играть роль судьи въ дѣлѣ вкуса, нужно не имѣть ни малѣйшаго интереса въ бытіи вещи, а быть въ этомъ отношеніи совершенно равнодушнымъ.» (*)

I. *Свободная красота. Идиллическая природа.*

1) непринужденная форма.

Когда объектъ нравится непосредственно, въ силу одного созерцанія, то, какъ мы уже показали, въ этомъ созерцаніи, непосредственно сопровождаемомъ чувствомъ удовольствія, воображеніе и разсудокъ согласуются играя. Пониманіе этой *гармонической игры* душевныхъ силъ служитъ масштабомъ для познанія прекраснаго. Воображеніе находится въ гармоніи съ разсудкомъ, т. е. образуетъ свое представленіе совершенно закономѣрно, дѣйствуетъ не безпорядочно, а интеллектуально. Воображеніе приходитъ въ гармонію съ разсудкомъ *играя*, т. е. не принуж-

(*) Vgl. § 2. S. 45.

дается разсудкомъ, образуетъ свое представленіе безъ всякаго насильственнаго вліянія предписанныхъ понятій, дѣйствуетъ совершенно непринужденно, слѣдовательно вполнѣ свободно и независимо отъ всякаго даннаго правила. Въ эстетическомъ созерцаніи воображеніе столько же закономѣрно, сколько и свободно. Оно свободно, слѣдовательно *продуктивно*. Оно закономѣрно безъ закона, творитъ цѣлесообразно безъ намѣренія. Поэтому представленія эстетическаго воображенія, по самой его природѣ, исключаютъ всякую намѣренную закономѣрность, всякую вынужденную правильность. Намѣренно-правильное—чопорно, а чопорное всегда противно вкусу. Англійскій паркъ, въ своей кажущейся неправильности, болѣе сообразенъ съ игрою эстетическаго вображенія, нежели чопорные и прозаически-симметрическіе сады во французскомъ вкусѣ. (*)

Когда объектъ нравится намъ однимъ своимъ созерцаніемъ, то онъ нравится намъ *одною* своею *формою*. Что сверхъ того дѣлаетъ форму пріятной, то будетъ уже не эстетическое, а чувственная примѣсь, разсчитывающая на пріятное ощущеніе. Форма есть главное дѣло; она составляетъ собственно эстетическій объектъ. Въ статуѣ форму составляетъ фигура, въ музыкальномъ произведеніи—гармоническое созвучіе и мелодическая послѣдовательность. Въ пластическомъ искусствѣ чистую форму составляетъ *рисунокъ*, въ музыкѣ—*композиція*. (**)

2) красота и возвышенность.

Чисто эстетическій объектъ — свободная красота. Прекрасный объектъ бываетъ свободнымъ тогда, когда онъ не находится въ зависимости отъ какого-либо другаго объекта и когда при созерцаніи его не требуется никакого понятія, дополняющаго эстетическое представленіе. Такъ украшенія, драгоцѣнности, рамы и т. п. суть подчиненныя красоты, «эстетическіе парергоны». Такимъ образомъ всѣ объекты эстетическаго удовольствія, въ которыхъ воплощается нѣкоторый родъ, называются у Канта

(*) Cp. Allg. Anmrkg. zum I Abschn. d. Analytik. S. 87—91.
(**) § 14. Erläuterung durch Beispiele. S. 67—70.

«связанными красотами», такъ какъ ихъ созерцаніе предполагаетъ родовое понятіе, красота ихъ, такъ сказать, связана съ этимъ понятіемъ. Всякое произведеніе искусства создается по идеѣ, которая должна быть присуща нашему созерцанію, ибо въ противномъ случаѣ самое произведеніе искусства мы не можемъ признать эстетическимъ. Поэтому область свободной красоты въ смыслѣ Канта открывается не въ искусствѣ, а только въ *природѣ*. Даже животная естественная красота имѣетъ характеръ связанной. Мы должны знать родъ, типъ тѣла животнаго или человѣка, чтобы эстетически оцѣнить эти жизненныя формы, признать ихъ прекрасными или непрекрасными. Эстетическое сужденіе опредѣляется здѣсь тѣмъ, вполнѣ ли или невполнѣ отпечатлѣвается и изображается родъ въ недѣлимомъ. Здѣсь понятіе красоты соединяется съ понятіемъ совершенства, эстетическое удовольствіе съ интеллектуальнымъ. Такимъ образомъ область свободной красоты сводится къ сферѣ ничѣмъ несвязанной, *элементарной жизни природы*. Чѣмъ меньше намѣренія въ явленіяхъ природы, чѣмъ меньше имѣютъ они опредѣленнаго значенія, тѣмъ свободнѣе ихъ красота, тѣмъ чище ихъ эстетическое дѣйствіе. Такимъ образомъ понятіе свободной и несвязанной красоты приводитъ насъ къ мирной жизни и *сельской природѣ*, и эстетическій образъ мыслей Руссо оправдывается предъ трибуналомъ кантовской критики. Въ тоже время мы замѣчаемъ, что по кантовской теоріи красота и возвышенность въ объективномъ мірѣ находятся на безконечно-далекомъ разстояніи, что они составляютъ какъ-бы полюсы эстетическаго міра. Область красоты составляетъ простая, свободная, дѣйствующая безъ всякаго намѣренія *природа, идиллическая жизнь природы;* область высокаго составляетъ нравственная воля, жертвующая собою ради идеи *человѣчества*. Понятіе свободной красоты, въ смыслѣ Канта, можно выразить словами хора изъ Мессинской невѣсты: «*свобода—въ горахъ!* Могильное дыханіе не поднимается до чистаго воздуха горъ, міръ совершенъ повсюду, куда не доходитъ человѣкъ со своимъ горемъ!» (*)

(*) Ср. § 16. S. 74—7.

II. *Совершенство формы и идеалъ.*

1) Представляемый родъ и степени эстетическаго сужденія.

Понятіе «связанной красоты» пролагаетъ намъ путь къ важному эстетическому открытію. Объектъ нравится намъ и здѣсь одною своею формою. Но форма эта нравится больше или меньше, эстетическое удовольствіе имѣетъ различныя степени, эстетическое сужденіе основывается на *совершенствѣ формы*, допускающемъ безконечную лѣствицу степеней. Свободныя красоты не различаются по степенямъ. Прекрасные ландшафты трудно и даже почти невозможно сравнивать между собою. Каждый изъ нихъ совершенно своеобразенъ. Напротивъ, тѣла животныя или человѣческія мы признаемъ въ эстетическомъ отношеніи различными, называемъ одного человѣка болѣе прекраснымъ, нежели другаго, смотря потому, болѣе ли или менѣе совершенною намъ представляется его форма. Но такое совершенство есть ни что иное, какъ степень согласованія между родомъ и недѣлимымъ. Чѣмъ чище родъ представляется въ недѣлимомъ, тѣмъ совершеннѣе форма послѣдняго, тѣмъ прекраснѣе само недѣлимое. Итакъ эстетическое сужденіе состоитъ здѣсь въ сравненіи представленной формы съ представляемымъ родомъ. Это сравненіе есть интеллектуальное. Сужденіе о связанной красотѣ есть интеллектуальное сужденіе вкуса.

Это сужденіе требуетъ масштаба или нормы, которою опредѣлялась бы степень эстетическаго наслажденія. Представленная форма обсуждается посредствомъ сравненія съ представляемымъ родомъ. Слѣдовательно этотъ представляемый родъ есть норма нашего сужденія. Родъ самъ по себѣ есть не явленіе, а идея. *Представляемый* родъ есть идея, какъ индивидуумъ, воплощенная въ недѣлимомъ идея, т. е. *идеалъ*. Степенныя различія нашего эстетическаго наслажденія, нашего эстетическаго сужденія, возможны только въ силу нѣкотораго идеала, съ которымъ мы сопоставляемъ данное явленіе. Только изъ представленія идеала мы можемъ объяснить себѣ эти степенныя различія. Здѣсь воз-

никаетъ вопросъ: *въ чемъ состоитъ идеалъ эстетическаго сужденія?*

2) человѣческій идеалъ.

Представляемый родъ есть цѣль, которой должно соотвѣтствовать явленіе: онъ есть *внутренняя* его цѣль. Явленія, не имѣющія никакой цѣли, которую можно было бы представить въ образѣ, не имѣютъ и никакого идеала. Для ландшафтовъ и мѣстностей природы нѣтъ идеаловъ, ибо ландшафты суть красоты не подчиняющіяся роду (связанныя), а индивидуальныя (свободныя). Явленія, имѣющія цѣль внѣ себя, также неспособны имѣть идеалъ. Орудія, инструменты и т. п. не имѣютъ идеаловъ. Явленія, имѣющія *служебную* природу, даже въ томъ случаѣ, когда имъ присуща внутренняя цѣлесообразность, допускаютъ лишь подчиненный, относительный идеалъ, слѣдовательно не такой идеалъ, который могъ бы служить нормою для эстетической силы сужденія вообще. Эстетическимъ идеаломъ не можетъ быть ни что иное кромѣ высшей идеи эстетической силы сужденія.

Итакъ остаются только такія явленія, которыя имѣютъ цѣль въ себѣ самихъ и вовсе не имѣютъ служебной природы. Единственное явленіе, имѣющее цѣлью лишь само себя, есть *человѣкъ*. Поэтому, только человѣкъ способенъ быть въ собственномъ смыслѣ идеаломъ красоты. Высшее представленіе эстетической силы сужденія есть *человѣческій идеалъ*.

Здѣсь всего яснѣе различаются красота свободная и красота связанная. Свободная красота въ своемъ совершенствѣ есть *идиллическая природа*. Связанная красота въ своемъ совершенствѣ есть *идеалъ человѣка*. Здѣсь всего яснѣе чистый разумъ отличается отъ эстетической силы сужденія. Идеалъ чистаго разума есть *Богъ*. Идеалъ эстетической силы сужденія—*человѣкъ*.

3) эстетическая нормальная идея. нормальное и характеристическое.

Для опредѣленія идеала человѣка требуются два понятія, вопервыхъ идея цѣли въ себѣ, понятіе моральнаго разума, и вовторыхъ представленіе нормальнаго человѣческаго явленія. Только посредствомъ такого представленія идея человѣка становится эстетическимъ идеаломъ. Поэтому Кантъ называетъ его «*нормальною идеею человѣка*». Онъ называетъ его *идеею*, потому что это представленіе дано не эмпирически, да и чрезъ него ничто не можетъ быть дано эмпирически; онъ называетъ эту идею *эстетическою*, потому что она производится воображеніемъ; онъ называетъ эту эстетическую идею *нормальною*, потому что она даетъ норму или руководящую нить нашему эстетическому сужденію.

Эстетическая нормальная идея не есть родовое понятіе, создаваемое разсудкомъ; она есть не сумма признаковъ, а индивидуальное представленіе, порождаемое воображеніемъ изъ находящагося въ его распоряженіи матеріяла знакомыхъ представленій. Изъ множества людей, имъ воспринятыхъ, фантазія создаетъ нормальное явленіе, такъ сказать образцоваго человѣка, «*канонъ*», какъ говорили древніе. По этому канону она составляетъ сужденія о человѣческихъ формахъ. Этотъ канонъ ставитъ она закономъ художественнаго произведенія. То, что должно привзойти къ нормальной идеѣ, чтобы сдѣлать ее индивидуальною и живою, есть *характеристическое*. Нормальное и характеристическое взаимно соединяются и проникаются въ дѣйствительной красотѣ. Когда характеристическое усиливается насчетъ нормальнаго, тогда красота теряется и происходитъ *карикатура*. Когда нормальное усиливается насчетъ характеристическаго и индивидуальнаго, то происходитъ безжизненная абстрактная фигура, которая не прекрасна, а только правильна, есть не художественное, а академическое, не эстетическое, а школьное произведеніе. (*)

III. *Искусство.*

1) понятіе искусства.

Понятіе идеала пролагаетъ намъ путь къ новому эстетическому взгляду. Въ естественномъ явленіи идеалъ представляется не

(*) Ср. § 17. Vom Ideal der Schönheit. S. 77—82.

вполнѣ. Онъ *не* дается *эмпирически*, а долженъ быть данъ *эстетически*, т. е. долженъ быть произведенъ эстетически какъ естественное явленіе. Такое эстетическое порожденіе есть *искусство*.

Познаніе прекраснаго есть не наука, а *критика*. Произведеніе прекраснаго не наука, а *искусство*. Какъ мы отличаемъ прекрасное отъ пріятнаго и полезнаго, такъ мы отличаемъ *прекрасное искусство* отъ пріятнаго и механическаго. Задача прекраснаго искусства состоитъ въ превращеніи идеала въ естественное явленіе: въ совершенномъ представленіи эстетической идеи. Всякая задача есть въ тоже время намѣреніе, цѣль. Прекрасное есть цѣль искусства. Но прекрасное не есть намѣренное дѣйствіе, по крайней мѣрѣ оно не хочетъ быть признаваемо, не должно являться намѣреннымъ дѣйствіемъ. Искусство дѣйствуетъ съ намѣреніемъ; по произведеніе искусства должно являться и признаваться чуждымъ намѣренія. Подобно представляющему воображенію, искусство должно творить закономѣрно безъ закона, цѣлесообразно безъ цѣли. «Слѣдовательно цѣлесообразность въ произведеніи изящнаго искусства, хотя и намѣренная, должна являться не намѣренною, на *прекрасное искусство должно смотрѣть какъ на природу*, хотя и сознавая, что оно есть искусство. Произведеніе же искусства является какъ природа въ томъ случаѣ, когда оно хотя *пунктуально* согласно съ правилами, по которымъ произведеніе только и можетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно должно быть, но въ тоже время въ немъ незамѣтно *педантства*, школьной формы, т. е. нѣтъ и слѣдовъ того, что правило предносилось взорамъ художника и сковывало собою его душевныя силы.» (*)

2) искусства.

Понятіе идеала содержитъ вмѣстѣ съ тѣмъ начало раздѣленія искусства. Искусство есть выраженіе эстетическихъ идей. Нормальная эстетическая идея есть человѣкъ. Но способовъ выраженія, посредствомъ которыхъ человѣкъ проявляетъ свое внутреннее существо, три: слово, движеніе, звукъ, или: артикуляція, жестикуляція и модуляція. Слово есть выраженное представленіе, движеніе — выраженное тѣло, звукъ — выраженное настроеніе, ощущеніе.

(*) Ср. § 43—5. S. 167.

Выраженіе человѣческаго идеала во всемъ его объемѣ требуетъ различныхъ искусствъ: выраженіе представленій и мыслей—*словеснаго* искусства, выраженіе человѣческаго тѣла—*образовательнаго* искусства, выраженіе человѣческаго настроенія — *музыки*.

Словесныя искусства суть *краснорѣчіе* и *поэзія*. Образовательныя искусства—*пластика* и *живопись*. Выраженіе ихъ есть чувственное воззрѣніе въ пространствѣ: причемъ пластика имѣетъ въ виду чувственную истину, а живопись — чувственную видимость. Ближайшій объектъ пластики — человѣческое тѣло, дальнѣйшіе ея объекты — тѣла, находящіяся въ ближайшей связи съ человѣческимъ бытіемъ: домъ и мебель. Пластика есть ваяніе, архитектура и тектоника. Изъ образовательныхъ искусствъ выше всѣхъ стоитъ живопись или, точнѣе сказать, *рисованіе*, потому что оно составляетъ основу всякаго образовательнаго искусства, и имѣетъ наибольшій объемъ изображенія, такъ какъ оно можетъ изобразить все подлежащее зрѣнію. Къ живописи въ обширномъ смыслѣ Кантъ относитъ и искусственное сопоставленіе вещей, съ цѣлью прекраснаго впечатлѣнія на чувства,—живописное устройство садовъ, эстетическое убранство и декорацію комнатъ, драпировку стѣнъ, расположеніе комнатной мебели и т. д., наконецъ и человѣческую одежду, художественно сдѣланное платье.

Отъ словеснаго и образовательнаго искусствъ, изъ которыхъ въ послѣднемъ самую существенную часть составляетъ рисованіе, Кантъ отличаетъ *музыку* и живопись, насколько она есть не рисованіе, а *искусство красокъ*. Слово и форма (рисунокъ) дѣлаютъ намъ наглядными представленія; напротивъ, звукъ и краска не представляютъ сами по себѣ ничего опредѣленнаго; они относятся не къ представленіямъ, а только къ ощущеніямъ; искусственнымъ сопоставленіемъ ихъ производится ни что иное, какъ услаждающая и *прекрасная игра ощущеній*. Ощущенія одного

и того же чувства, напримѣръ, глаза или уха, различны по степени. Различныя степени ощущенія или настроенія находятся одна къ другой въ опредѣленныхъ отношеніяхъ. *Правильныя* отношенія, соразмѣрныя пропорціи звуковъ и красокъ, составляютъ ихъ форму и порядокъ. Наука можетъ математически опредѣлить этотъ порядокъ; искусство дѣлаетъ его доступнымъ для эстетическаго чувства. Если мы смотримъ на музыку (по аналогіи съ ней и на искусство красокъ) какъ на чувственное изображеніе звуковыхъ отношеній, которыя суть математически опредѣленные порядки и формы, то музыка будетъ имѣть значеніе *прекраснаго искусства*. Это сужденіе подтверждается тѣмъ, что для пониманія музыки недостаточно одного чувственнаго органа: самый лучшій въ акустическомъ смыслѣ слухъ еще далеко не есть музыкальный слухъ. Если, напротивъ, мы смотримъ на музыку только какъ на услаждающую игру ощущеній, то ея дѣйствіе будетъ состоять въ *чувственномъ* наслажденіи, которое происходитъ въ тѣлесныхъ органахъ. Въ такомъ случаѣ музыка имѣетъ значеніе только *пріятнаго* искусства. (*)

3) ДОСТОИНСТВО ИСКУССТВЪ. ОПРЕДѢЛЕНІЕ МУЗЫКИ.

Этотъ анализъ опредѣляетъ двоякое значеніе, которое Кантъ приписываетъ музыкѣ въ ряду искусствъ. Очевидно, что высшее изъ всѣхъ искусствъ—*поэзія*. Ни въ одномъ изъ другихъ искусствъ воображеніе не проникаетъ такъ глубоко въ предметъ и не обнимаетъ его такъ широко. Если мы будемъ оцѣнивать искусства по объему и силѣ воображенія, если мы будемъ смотрѣть на то, какъ далеко въ нихъ простирается воображеніе и какъ глубоко оно проникаетъ въ человѣческую природу, то нѣтъ сомнѣнія, что поэзія займетъ первое мѣсто. Напротивъ, краснорѣчіе, когда оно украшаетъ себя средствами поэзіи,— фальшивое искусство. Если оно хочетъ убѣждать, то оно — дѣло разсудка. Если оно хочетъ ослѣпить и переувѣрить, то оно

(*) Тамъ же. § 51. S. 183—9.

пользуется средствами воображенія какъ уловкою; но уловки не — искусство. «Въ поэзіи все идетъ честно и прямодушно. Она прямо признается, что хочетъ произвести увлекающую игру воображенія и притомъ по формѣ согласную съ законами разсудка; она не желаетъ перехитрить и опутать разсудокъ чувственнымъ изображеніемъ. Я долженъ признаться, прибавляетъ Кантъ, что прекрасное стихотвореніе всегда доставляло мнѣ чистое удовольствіе, тогда какъ чтеніе самой лучшей рѣчи какого-нибудь римскаго или современнаго парламентскаго или церковнаго оратора всегда соединялось съ непріятнымъ чувствомъ недовольства коварнымъ искусствомъ, которое умѣетъ склонять людей въ важныхъ дѣлахъ къ сужденію, теряющему для нихъ при спокойномъ обсужденіи весь свой вѣсъ.» (*)

Если съ словеснымъ искусствомъ сравнить другія искусства, то окажется, что къ языку всего ближе подходитъ звукъ, къ поэзіи всего ближе музыка. Она есть языкъ ощущенія. Здѣсь Кантъ очень хорошо судитъ о музыкѣ по сравненію ея съ *человѣческимъ голосомъ*. «Обаяніе ея, столь легко сообщающееся, кажется, основывается на слѣдующемъ: *каждое выраженіе языка въ связи съ другими имѣетъ извѣстный тонъ, который соотвѣтствуетъ его смыслу*; этотъ тонъ болѣе или менѣе выражаетъ *аффектъ* говорящаго и въ свою очередь вызываетъ аффектъ въ слушающемъ, который затѣмъ вызываетъ и идею, выражаемую въ языкѣ такимъ тономъ; и такъ какъ *модуляція* есть какъ-бы всеобщій, всякому человѣку понятный языкъ ощущеній, то музыка беретъ этотъ языкъ отдѣльно самъ по себѣ во всей его выразительности, именно какъ языкъ аффектовъ, и такимъ образомъ по закону ассоціаціи придаетъ его эстетическимъ идеямъ, естественнымъ образомъ соединеннымъ съ нимъ; но такъ какъ эти эстетическія идеи не суть понятія или опредѣленныя мысли, то форма соединенія этихъ ощущеній (гармонія и мелодія) служитъ только къ тому, чтобы посредствомъ пропорціональнаго строя ихъ выражать эстетическую идею связнаго цѣлаго нѣкотораго

(*) Тамъ же. § 53. Vergleichung des aesthetisch. Werths der schönen Künste untereinander. S. 192

безъименнаго теченія мыслей, сообразно съ извѣстною темою, составляющею въ пьесѣ господствующій аффектъ.» (*)

Въ этомъ значеніи, въ значеніи *прекраснаго* искусства, музыка стоитъ *выше* образовательныхъ искусствъ, которыя отъ живописи чрезъ ваяніе нисходятъ до архитектуры. Если же смотрѣть на музыку какъ на *пріятное* искусство, которое только играетъ ощущеніями, не вызывая никакихъ опредѣленныхъ представленій, то музыку надобно поставить *ниже* образовательныхъ искусствъ, ниже всѣхъ искусствъ. Она идетъ отъ ощущеній къ неопредѣленнымъ идеямъ; образовательное же искусство отъ опредѣленныхъ идей къ ощущеніямъ; пластическія впечатлѣнія суть постоянныя, музыкальныя—переходныя. Къ этому неблагопріятному для музыки сравненію Кантъ присовокупляетъ еще упрекъ, который онъ лично имѣлъ противъ музыки. «Кромѣ того музыкѣ свойственъ нѣкоторый недостатокъ вѣжливости, именно, что она, вслѣдствіе свойства своихъ инструментовъ, распространяетъ свое вліяніе дальше, нежели его желаютъ (на сосѣдей), *такъ сказать, навязывается другимъ* и такимъ образомъ нарушаетъ свободу людей, находящихся внѣ музыкальнаго общества, чего не дѣлаютъ искусства, говорящія глазамъ, такъ какъ стоитъ только отвести глаза, чтобы прекратить ихъ впечатлѣніе. Здѣсь бываетъ почти то же, что при наслажденіи сильно распространяющимся благоуханіемъ. Кто вынимаетъ изъ кармана надушенный платокъ, тотъ угощаетъ и всѣхъ другихъ и заставляетъ наслаждаться вмѣстѣ съ собою, если только они хотятъ дышать; оттого-то это и вышло изъ моды. Люди, рекомендовавшіе для домашнихъ упражненій въ благочестіи пѣніе духовныхъ пѣсенъ, не обратили вниманіе на то, что такимъ *шумнымъ* (и уже поэтому) фарисейскимъ благочестіемъ они дѣлали большое обремененіе публикѣ, принуждая сосѣдей или пѣть вмѣстѣ съ упражняющимися, или прекратить свои умственныя занятія.» (**)

(*) Тамъ же. S. 193—4.
(**) Тамъ же. S. 194—5. Все это мѣсто составляетъ примѣчаніе къ второму изданію.

4) Играющее искусство. Смѣшное. Кантъ и Боркъ.

Впрочемъ Кантъ прямо считаетъ свое раздѣленіе искусствъ только *опытомъ*, не имѣющимъ притязанія на исключительное значеніе. Всего важнѣе сама основная мысль: подвести искусство подъ точку зрѣнія *человѣческаго идеала* и отсюда вывесть ихъ различіе. Мысль эта совершенно правильна. Ее можно было бы провести гораздо строже и плодотворнѣе, нежели какъ сдѣлалъ это Кантъ въ своемъ эскизѣ. Онъ такъ узко понимаетъ самый принципъ раздѣленія, что отнимаетъ у себя возможность понимать архитектуру какъ самостоятельное искусство. Вообще Кантъ сдѣлалъ больше въ ассоціаціи искусствъ, нежели въ ихъ раздѣленіи. Такъ къ живописи онъ присоединяетъ садоустройство, къ музыкѣ искусство красокъ; два послѣднія искусства составляютъ у него особый родъ подъ именемъ «*прекрасной игры ощущеній*». Самая игра эта съ одной стороны есть ни что иное, какъ *пріятная смѣна*, и здѣсь само собою представляется сходство со всѣми изобрѣтенными искусствомъ въ обширномъ смыслѣ играми, которыя развлекаютъ и развеселяютъ людей. Такъ игра звуковъ сходна съ игрою на-счастье и игрою мыслей, которыя также имѣютъ цѣлью пріятную смѣну ощущеній. Игра мысли есть игривое сужденіе или *острота*. По этому поводу Кантъ развиваетъ свою теорію *смѣшнаго*. Острота есть смѣшная мысль. Положимъ, въ насъ возбуждены такія представленія, которыя напрягаютъ наше ожиданіе, мы съ жадностью желаемъ знать, чѣмъ закончится рядъ этихъ представленій: въ это самое мгновеніе возбуждается такое представленіе, которое совершенно противорѣчитъ возбужденному представленію и тѣмъ самымъ обращаетъ въ ничто наше ожиданіе. Въ этомъ обращеніи въ ничто и заключается смѣшное. «*Смѣхъ есть аффектъ, происходящій вслѣдствіе внезапнаго обращенія въ ничто напряженнаго ожиданія.*» Мы ожидали совершенно иного, нежели то, что внезапно наступаетъ. Этотъ внезапный обманъ, какъ игривый сюрпризъ, есть пріятная и потому забавляющая смѣна ощущеній. Это—пріятное разсѣяніе, посредствомъ котораго мы

на нѣкоторое время отдыхаемъ отъ строгости жизни. Чтобы облегчить тяжесть жизни, природа дала намъ сонъ и надежду, сказалъ Вольтеръ. «Сонъ, надежду и *смѣхъ*», прибавляетъ Кантъ. (*)

Высокое и смѣшное суть противоположныя ощущенія. Въ высокомъ эстетическое наслажденіе переходитъ въ *моральное*, въ смѣшномъ эстетическое наслажденіе состоитъ въ смѣнѣ *пріятныхъ* ощущеній. По Канту высокое имѣетъ моральное, смѣшное—сенсуалистическое основаніе. Отвергая вполнѣ представленную Боркомъ физіологическую теорію чувства прекраснаго и высокаго, такъ какъ въ силу ея будетъ непонятна всеобщность этого чувства, Кантъ самъ дѣлаетъ чисто-физіологическое объясненіе дѣйствій смѣшнаго. (**)

IV. *Геній.*

1) особенность генія.

Мы показали, что̀ такое искусство. Его понятіе опредѣлено и раздѣлено. Теперь остается еще вопросъ: *какъ возможно искусство?* Вкусъ объясняетъ эстетическое сужденіе, но не эстетическое произведеніе. Въ чемъ же состоитъ художественная способность? Прекрасное — цѣль искусства, но не произведеніе этой цѣли. Искусство дѣйствуетъ закономѣрно безъ закона, намѣренно безъ намѣренія. Законъ, по которому творитъ искусство, не есть правило разсудка, не есть предписаніе искусства: слѣдовательно этотъ законъ можетъ быть только нѣкоторою естественною необходимостью,—но необходимостью *внутреннею*; природа художника даетъ законъ; прирожденный складъ духа предписываетъ правила искусству. Этотъ складъ есть *геній*. Художественное произведеніе есть продуктъ генія, искусство возможно только посредствомъ генія.

Геній не есть умѣнье дѣйствовать по правилу, а сила, дающая правила. Онъ есть нѣчто творческое и совершенно *оригинальное*. Его оригинальность закономѣрна и потому можетъ служить образцомъ. Не все оригинальное геніяльно, оригинальною можетъ быть и безсмыслица. Геній въ своей оригинальности есть нѣчто образцовое или *экземплярное*. Такое значеніе геній имѣетъ по самой *природѣ*; оно отнюдь не создается разсудкомъ или волею, отнюдь не зависитъ отъ рефлексіи. Геній совершенно натураленъ, чуждъ рефлексіи, наивенъ. Такъ какъ онъ творитъ подобно природѣ, то произведеніе его будетъ не научное и не моральное, а эстетическое или *художественное*.

(*) § 4. Anmrk. S. 195—202. Ср. въ особенн. S. 198—200.

(**) Ср. Allg. Anmrk'g. z. Exposit. d. ästhet. Urth. S. 131—3.

2) границы генія.

Геній не можетъ дѣйствовать иначе какъ художественно. Произведеніе генія не можетъ быть ничто иное какъ только художественное. Поэтому геніи существуютъ только въ искусствѣ, но не въ нравственности и не въ наукѣ.

Что̀ основывается на *понятіяхъ*, тому можно научиться. Что можно произвести только посредствомъ *естественныхъ способностей*, тому никакъ нельзя научиться. Въ этомъ случаѣ геній занимаетъ особое мѣсто въ ряду умовъ. Что производитъ геній, то никогда не могло бы быть произведено посредствомъ одного подражанія, слѣдовательно тому никогда нельзя научиться. Въ этомъ заключается специфическое различіе между геніемъ и научными умами; въ этомъ заключается абсолютное различіе между геніемъ и простымъ подражателемъ, который ничего не можетъ произвести самъ, а можетъ только изучать и подражать,—мы разумѣемъ тѣ жалкія головы, которыхъ Кантъ называетъ «*пачкунами*» (Pinsel). И въ наукѣ есть изобрѣтательные умы, пролагающіе новый путь. Ихъ можно назвать *великими умами*. Они специфически отличны отъ генія. Всему, что они открыли и изобрѣли, *можно* было научиться; все это и было вполнѣ понято и изучено. Въ твореніяхъ Ньютона, одного изъ величайшихъ умовъ человѣчества, нѣтъ ничего такого, чего нельзя было бы изучить. Весь ходъ открытій Ньютона можетъ быть изложенъ совершенно ясно и понятно. Всякій понявшій этотъ ходъ мо-

жетъ слѣдовать за этимъ умомъ во всѣхъ его открытіяхъ. Созданіе художественнаго произведенія ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть предметомъ подражанія и изученія. Гомеръ не такъ понятенъ, какъ Ньютонъ. «Въ области науки величайшій изобрѣтатель отличенъ отъ трудолюбиваго подражателя и ученика только по степени, напротивъ отъ того, кого природа одарила для изящнаго искусства,—по самому роду.» (*)

Въ геніѣ съ наибольшею энергіею проявляется творческая дѣятельность всѣхъ эстетическихъ способностей,—вкуса, разсудка, воображенія; но *какъ* эти способности смѣшаны въ геніяльной натурѣ, это такъ же мало подлежитъ критическому опредѣленію, какъ и самъ геній. Вотъ тотъ предѣлъ, на которомъ останавливается критика искусства со своими раціональными понятіями.

3) Кантъ и Шеллингъ.

Очень интересно сравнить здѣсь критическую философію съ системами, слѣдовавшими за нею. Кантъ дѣлаетъ строгое различіе между наукою и искусствомъ. Послѣднимъ основаніемъ познанія критика чистаго разума признала *чистое сознаніе*. Послѣднимъ основаніемъ искусства критика эстетической силы сужденія признаетъ *геній*. Фихте дѣлаетъ чистое сознаніе принципомъ философіи, Шеллингъ дѣлаетъ такимъ же принципомъ *геній*. Онъ уничтожаетъ различіе между искусствомъ и наукою, философіею и поэзіею; все есть или должно быть поэзіею. Такимъ образомъ натур-философія изъ кантовскаго принципа искусства сдѣлала міровой принципъ, а сродная съ нею романтика—жизненный принципъ. Въ ходѣ развитія Шеллинга нужно отличать натур-философскій періодъ отъ мистическаго, начинающагося сочиненіемъ его о свободѣ. Въ первомъ періодѣ преобладаетъ понятіе *генія*, въ главномъ сочиненіи втораго періода—понятіе *умопостигаемаго характера*. Оба понятія имѣютъ то же значеніе, какое придавалъ имъ Кантъ. Шеллингъ ни-

(*) Тамъ же. § 46—9. Стр. 170.

когда не долженъ былъ бы смотрѣть свысока на кантовскую философію, потому что лучшіе его взгляды имѣли свои корни въ этой философіи.

V. *Дедукція сужденій вкуса.*

Какъ возможны эстетическія сужденія?

Эстетическое сужденіе совершенно опредѣлено. Найдено, что нужно различать прекрасное и высокое, равно какъ связанную и свободную красоту. Понятіе связанной красоты или совершенства формы привело къ ученію объ идеалѣ, ученіе объ идеалѣ къ ученію объ искусствѣ, ученіе объ искусствѣ къ понятію генія. Вопросъ, что такое эстетическія сужденія, совершенно разрѣшенъ. Остается теперь только одинъ вопросъ: *какъ возможны эстетическія сужденія?*

Какъ возможно было искусство? Посредствомъ генія! Какъ возможно эстетическое сужденіе? Посредствомъ вкуса! Но какъ возможенъ самъ вкусъ? Разрѣшеніе этого вопроса требуетъ «дедукціи эстетическаго сужденія». Такъ критика разума требовала дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій, т. е. оправданія ихъ въ отношеніи къ опыту, обоснованія ихъ притязаній на эмпирическое значеніе или объективную реальность. Тогда вопросъ состоялъ въ томъ: по какому праву понятія, по происхожденію своему совершенно субъективныя, имѣютъ притязаніе на всеобщее и необходимое значеніе? Теперь спрашивается: по какому праву сужденія вкуса, совершенно субъективныя, заявляютъ притязаніе на признаніе со стороны каждаго, на необходимое значеніе? Вотъ вопросъ, который долженъ быть разрѣшенъ въ дедукціи эстетическихъ сужденій.

1) Синтезъ a priori.

Во всякомъ эстетическомъ сужденіи о нѣкоторомъ воззрительномъ представленіи (воспріятіи) судится какъ объ объектѣ удовольствія. Это удовольствіе прибавляемъ мы отъ себя: сужденіе

будетъ синтетическое. Эстетическое удовольствіе не есть партикулярное, подобно ощущенію, получаемому отъ чувственнаго возбужденія, а предполагается во всякомъ другомъ субъектѣ: мы предполаемъ сочувствіе другихъ, не узнавъ еще ихъ сужденія и не убѣдившись, согласны ли они съ нами или нѣтъ: эстетическое наслажденіе всеобще. Эта всеобщность не имѣетъ эмпирическаго основанія; она не зависитъ ни отъ какихъ эмпирическихъ доказательствъ. Слѣдовательно эстетическое наслажденіе должно имѣть основаніе въ человѣческой природѣ самой по себѣ, должно имѣть значеніе a priori. Эстетическія сужденія суть *синтетическія сужденія a priori*. Задача критики сужденія подходитъ подъ общую проблему трансцендентальной философіи: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? (*)

2) чувство a priori.

Удовольствіе основывается на чувствѣ пріятнаго или непріятнаго. Какъ можетъ чувство быть a priori? Въ этой точкѣ заключается вся трудность. Посредствомъ чувства мы воспринимаемъ лишь наши душевныя состоянія. Чувство есть воспріятіе. Всякое воспріятіе, будетъ ли оно внутреннее или внѣшнее, есть эмпирическое. Эмпирическое никогда не бываетъ апріорическимъ. Иного рода дѣло было при чистыхъ разсудочныхъ понятіяхъ, которыя были не воспринимаемы, а могли быть только мыслимы.

Въ критическихъ изслѣдованіяхъ мы познакомились съ однимъ чувствомъ апріорическаго свойства: это—*моральное* чувство. Это чувство было необходимое дѣйствіе нравственнаго закона на наше ощущеніе. Оно было обусловлено представленіемъ обязанности, слѣдовательно разумнымъ понятіемъ, имѣющимъ всеобщее значеніе. Эстетическое чувство не обусловливается никакимъ понятіемъ. Такимъ образомъ задача эстетической дедукціи во всѣхъ отношеніяхъ своеобразна и отлична отъ всѣхъ подобныхъ задачъ въ области критики. Мы обсуждаемъ предметъ посредствомъ чувства удовольствія; это чувство есть наше *собственное*, оно совершенно независимо отъ понятія предмета; въ тоже время мы судимъ, что чувство представленія этого предмета находится во всякомъ другомъ субъектѣ. Какъ возможно это? «Какъ возможно сужденіе, которое на основаніи *собственнаго* чувства удовольствія, возбуждаемаго извѣстнымъ предметомъ, независимо отъ понятія его, признаетъ это удовольствіе присущимъ представленію того же объекта во всякомъ другомъ субъектѣ, признаетъ a priori, т. е. не дожидаясь чужаго согласія?» (*)

(*) Kritik d. ästh. Urth. 1. Abschn. Buch II. Deduction der reinen ästh. Urth. § 30 flgd. Cp. § 36. S. 145—6.

3) мотивъ эстетическаго чувства.

Во всемъ вопросѣ дѣло идетъ ни о чемъ иномъ какъ о мотивѣ эстетическаго сужденія. Если этотъ мотивъ всеобщъ, то всеобще и эстетическое наслажденіе. Чѣмъ же мотивируется послѣднее? Не чувственнымъ впечатлѣніемъ, а простымъ созерцаніемъ предмета или сужденіемъ о немъ. Но такое сужденіе опредѣляется не понятіями. Понятія составляютъ матерію или содержаніе сужденія; то или другое воззрѣніе подводится подъ то или другое понятіе. Но если созерцаніе предмета опредѣляется не понятіями, слѣдовательно не содержаніемъ сужденія, то оно можетъ опредѣляться лишь независимою отъ какого бы то ни было матеріяла формою сужденія, т. е. *формою силы сужденія*. Въ такомъ случаѣ не извѣстное воззрѣніе подводится подъ извѣстное понятіе, а *способность* воззрѣнія подчиняется *способности* понятій; чистая форма силы сужденія состоитъ въ соединеніи этихъ двухъ душевныхъ силъ, въ гармоніи между воображеніемъ и разсудкомъ. Если слѣдовательно предметъ непосредственно нравится намъ однимъ своимъ созерцаніемъ, то основаніемъ здѣсь служитъ ни что иное, какъ цѣлесообразность этого представленія по отношенію къ формѣ нашей силы сужденія, соразмѣрность этого представленія съ гармоническою дѣятельностью представляющихъ силъ души,—то «состояніе представленія», въ которомъ

(*) Тамъ же. S. 145.

играя гармонируютъ между собою воображеніе и разсудокъ. Кратко сказать: мотивъ эстетическаго наслажденія есть форма нашей силы сужденія; эта форма во *всѣхъ* одна и та же; слѣдовательно и опредѣляемое ею удовольствіе есть *одно и то же чувство* пріятнаго, а потому эстетическія сужденія имѣютъ справедливое притязаніе на всеобщее значеніе. (*)

4) расширенное мышленіе.

Эстетическій смыслъ есть общій смыслъ. Если мы судимъ о предметѣ чисто эстетически, то судимъ такъ, какъ судилъ бы и *всякій* другой, мыслимъ вмѣсто всякаго. Вотъ почему эстетическій образъ мышленія есть расширенный, простирающійся за предѣлы одного частнаго сужденія. Въ мышленіи вообще должно различать слѣдующіе три вида. Дѣйствительное мышленіе никогда не должно находиться въ зависимости отъ чужаго сужденія. Первое дѣло есть *собственное мышленіе*; мыслимое есть мое собственное сужденіе. Но лишь поэтому оно еще не есть *послѣдовательное* сужденіе. Оно не есть предразсудокъ,—вотъ и все. Выше стоитъ мышленіе послѣдовательное, согласное съ самимъ собою. Сужденіе можетъ быть послѣдовательно и при этомъ относиться къ сужденіямъ другихъ совершенно отрицательно. Нашъ образъ мышленія долженъ быть самостоятеленъ и въ тоже время совершенно способенъ проникнуть въ чужое мышленіе, т. е. мыслить вмѣсто другаго. Собственное мышленіе *свободно отъ предразсудковъ*, есть противоположность суевѣрія, источникъ всякаго просвѣщенія. Послѣдовательное (согласное съ самимъ собою) мышленіе есть *консеквентное*. Мышленіе за другихъ есть *расширенное*. Эстетическое обсужденіе есть *расширенный способъ мышленія*. Свободное отъ предразсудковъ и послѣдовательное мышленіе не есть пассивное суевѣрное, но при всемъ томъ оно можетъ быть очень ограниченно. Расширенное мышленіе составляетъ противоположность ограниченному. Это расширеніе духа есть

(*) Тамъ же. § 37—40.

благотворное слѣдствіе эстетическаго сужденія. Мы освобождаемъ себя отъ субъективныхъ частныхъ условій сужденія, въ которыхъ какъ въ тискахъ находятся многіе люди, перемѣщаемся на точку зрѣнія другаго и вслѣдствіе того пріобрѣтаемъ *общую* точку зрѣнія, съ которой рефлектируемъ и о собственномъ нашемъ сужденіи. (*)

VI. *Діалектика эстетической силы сужденія.*

1) антиномія.

Это опредѣленіе эстетическихъ сужденій содержитъ въ себѣ въ тоже время разрѣшеніе противорѣчія, открытаго критикою въ значеніи эстетическихъ сужденій. Извѣстно, что открытіе и разрѣшеніе противорѣчащихъ положеній разума есть дѣло діалектики. Есть діалектика и эстетической силы сужденія, какъ была діалектика теоретическаго и практическаго разума.

Мотивъ вкуса есть чисто-субъективный. Поэтому вкусъ совершенно индивидуаленъ; каждый человѣкъ имѣетъ свой собственный вкусъ. Гармонія въ сужденіяхъ вкуса есть одно случайное согласіе: она основывается не на понятіяхъ и не можетъ быть доказана. Поэтому нельзя спорить о вкусахъ. Между тѣмъ спорятъ о вкусѣ, спорятъ объ эстетическихъ свойствахъ вещей, объ искусствѣ, о критикѣ искусства. Это было бы невозможно, если не допускать объективныхъ мотивовъ вкуса. О различіи ощущеній и сенсацій никто не споритъ. Свое же эстетическое сужденіе защищаетъ каждый, несмотря на то, что принимаетъ вкусъ за нѣчто у каждаго особенное. Слѣдовательно въ отношеніи вкуса можно утверждать и то, и другое: и то, что онъ чисто-индивидуаленъ, и то, что онъ имѣетъ всеобщее значеніе, всеобщую сообщаемость; и то, что онъ не имѣетъ нормы, и то, что онъ имѣетъ норму; что онъ основывается не на понятіяхъ и что онъ основывается на понятіяхъ; что о вкусѣ нельзя спорить и между

(*) Тамъ же. § 40. Vom Geschmack als einer Art von sensus communis. S. 151 flgd.

тѣмъ можно спорить. Очевидно, эти положенія, какъ бы они ни выражались, относятся одно къ другому какъ тезисъ и антитезисъ. Они составляютъ *антиномію.* Въ этой антиноміи и состоитъ діалектика эстетической силы сужденія. Какъ разрѣшается эта антиномія, которую Кантъ выставляетъ въ слѣдующей формѣ? «1) *Тезисъ.* Сужденіе вкуса не основывается на понятіяхъ, потому что иначе можно было бы спорить о немъ (рѣшить посредствомъ доказательствъ). 2) *Антитезисъ.* Сужденіе вкуса основывается на понятіяхъ, потому что иначе нельзя было бы и спорить о нихъ (имѣть притязаніе на необходимое согласіе другихъ съ этимъ сужденіемъ).» (*)

2) РАЗРѢШЕНІЕ.

Послѣ того, что мы сказали до сихъ поръ, разрѣшеніе просто. Эстетическое сужденіе основывается на чувствѣ, слѣдовательно не на понятіяхъ. Итакъ тезисъ справедливъ. Но эстетическое чувство основывается на гармоніи душевныхъ силъ, т. е. на чисто-человѣческомъ всеобщемъ состояніи духа или представленія, слѣдовательно и эстетическое чувство имѣетъ всеобщую сообщаемость, не есть только индивидуальное. Итакъ справедливъ и антитезисъ.

Слово «понятіе» имѣетъ много значеній. Въ иномъ смыслѣ понимается это слово въ тезисѣ, въ иномъ въ антитезисѣ. Уяснить это различіе значитъ разрѣшить антиномію эстетической силы сужденія. Я называю понятіемъ всякое представленіе, имѣющее обширное и всеобщее значеніе. Если это представленіе можно выразить наглядно, то понятіе опредѣленно. Если же его нельзя сдѣлать нагляднымъ, то оно не опредѣленно. Относительно объектовъ воззрѣнія, условій опыта я имѣю опредѣленное понятіе. О цѣлесообразности въ природѣ, о соразмѣрности ея съ формою нашей силы сужденія, о гармоніи между разсудкомъ и фантазіею я имѣю лишь неопредѣленное понятіе. Если мы приложимъ сказанное къ антиноміи, то разрѣшеніе ея ясно. Сужденіе вкуса не основывается на понятіяхъ, именно на *опредѣленныхъ* понятіяхъ. Настолько тезисъ справедливъ. Сужденіе вкуса основывается на понятіяхъ, именно на *неопредѣленныхъ.* Настолько справедливъ антитезисъ. Въ такомъ видѣ оба положенія совершенно мирятся одно съ другимъ, и противорѣчіе ихъ вполнѣ устраняется. (*)

(*) Abschn. II. Die Dialektik d. ästhet. Urtheilskr., § 56. S. 205.

3) ИДЕАЛИЗМЪ ЦѢЛЕСООБРАЗНОСТИ.

Цѣлесообразность природы для формы нашего сужденія я называю неопредѣленнымъ понятіемъ, потому что это представленіе или этотъ принципъ не подлежитъ дальнѣйшему опредѣленію. Мотивъ этой цѣлесообразности можетъ заключаться только въ томъ, о чемъ мы не имѣемъ и никогда не можемъ пріобрѣсти никакого понятія, «*въ сверхчувственномъ субстратѣ человѣчества*», въ его умопостигаемомъ характерѣ.

Этотъ принципъ субъективной цѣлесообразности есть единственная возможность разрѣшить антиномію сужденія вкуса, единственное основаніе объясненія вкуса. Если примемъ какой-нибудь другой принципъ, кромѣ этого идеализма естественной цѣлесообразности, то сужденіе вкуса невозможно.

Принципъ вкуса—или эмпирическій или раціональный. Ученіе о вкусѣ есть или эмпиризмъ или раціонализмъ. Если мы предположимъ, что оно есть *эмпиризмъ*, то вкусъ будетъ сходенъ съ чувствомъ пріятнаго и непріятнаго, будетъ сенсаціею. Тогда сужденіе вкуса будетъ партикулярнымъ, какъ ощущеніе; будетъ сужденіемъ воспріятія, слѣдовательно не эстетическимъ сужденіемъ.

Если мы предположимъ, что ученіе о вкусѣ есть *раціонализмъ*, въ такомъ случаѣ принципомъ вкуса будетъ какое-либо разсудочное или разумное понятіе, или же понятіе естественной цѣлесообразности. Въ первомъ случаѣ сужденіе вкуса будетъ логическимъ, во второмъ моральнымъ, какъ тамъ, такъ и здѣсь познавательнымъ сужденіемъ, имѣющимъ всеобщее значеніе, а слѣдовательно уже не эстетическимъ.

(*) Тамъ же. § 57—8.

Итакъ остается только раціонализмъ съ принципомъ естественной цѣлесообразности. Естественная цѣлесообразность есть или объективная или субъективная, или реализмъ или идеализмъ цѣлесообразности. Если предположимъ, что ученіе о вкусѣ основывается на *реализмѣ цѣлесообразности*, то допустимъ, что сама природа имѣетъ намѣреніе сдѣлать свои произведенія пріятными для человѣческаго созерцанія, саму природу сдѣлаемъ художницею. Тогда сужденіе наше будетъ простираться на цѣли природы, съ которыми мы и будемъ сравнивать произведенія природы. Тогда сужденіе вкуса будетъ уже не эстетическимъ, а телеологическимъ.

Слѣдовательно единственно возможный принципъ вкуса есть *идеализмъ цѣлесообразности*. Только посредствомъ него можно разрѣшить антиномію эстетической силы сужденія. Какъ скоро сужденіе вкуса согласуется съ субъективною цѣлесообразностью, то оно съ одной стороны чисто-субъективно, съ другой основано на принципѣ или идеѣ и потому имѣетъ всеобщее значеніе.

4) Трансцендентальная эстетика и критика вкуса.

Итакъ единственный путь къ разрѣшенію всѣхъ антиномій и противорѣчій разума есть принципъ трансцендентальнаго, или вообще критическаго *идеализма*. Если пространство и время суть свойства вещей въ себѣ, то антиноміи раціональной космологіи неразрѣшимы, свобода не мыслима, и слѣдовательно неразрѣшима и антиномія практическаго разума. Если эстетическая цѣлесообразность есть свойство вещей въ себѣ, то антиномія вкуса совершенно неразрѣшима и самый вкусъ совершенно невозможенъ. Слѣдовательно только посредствомъ *идеальности пространства и времени и посредствомъ идеальности естественной цѣлесообразности* становятся въ человѣческомъ разумѣ возможными и понятными познаніе, свобода, вкусъ, только на нихъ основывается истинное, доброе и прекрасное, каждое свойственнымъ ему образомъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИЛЫ СУЖДЕНІЯ.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ЦѢЛЕСООБРАЗНОСТЬ, КАКЪ ОБЪЕКТИВНАЯ, МАТЕРІЯЛЬНАЯ, ВНУТРЕННЯЯ.

Организующая природа.

ЖИЗНЬ.

Мы уже показали, какое значеніе и положеніе занимаетъ въ человѣческомъ разумѣ принципъ естественной цѣлесообразности. Въ этомъ принципѣ заключалась единственная возможность соединить понятіе природы съ понятіемъ свободы. Безъ такого соединенія оставалась бы непримиримая противоположность между природою и свободою, чувственнымъ и нравственнымъ міромъ, теоретическимъ и практическимъ разумомъ. Было также показано, гдѣ этотъ принципъ коренится, гдѣ онъ имѣетъ твердую опору въ человѣческомъ разумѣ. Какъ скоро дѣло идетъ о специфической закономѣрности природы, о своеобразности вещей, то для яснаго ея созерцанія и разрѣшенія нѣтъ никакой иной точки зрѣнія. Самый принципъ не есть ни теоретическій, ни практическій; имъ не опредѣляется ни познаніе вещей, ни наша дѣя-

тельность; вообще посредствомъ его составляются не опредѣляющія, а рефлектирующія сужденія. Какъ *естественная* цѣлесообразность, принципъ этотъ отличается отъ всѣхъ понятій свободы, т. е. онъ никакимъ образомъ не есть практическій; какъ естественная *цѣлесообразность*, онъ отличается отъ всѣхъ понятій природы, т. е. никакъ не есть теоретическій въ смыслѣ познанія. Этому различію соотвѣтствуетъ рефлектирующая сила сужденія. Сила эта есть третья, отличная отъ разсудка и воли, разумная способность. Во всякомъ случаѣ естественная цѣлесообразность составляетъ не принципъ познанія, а правило для сужденія.

Въ предѣлахъ этихъ строго-опредѣленныхъ границъ нужно было отличить субъективную и объективную цѣлесообразность природы. Явленіе ни въ какомъ случаѣ не опредѣляется какъ цѣлесообразное; оно только разсматривается, обсуждается такимъ образомъ. Но само это обсужденіе можетъ быть двоякое. Дѣло въ томъ, признается ли явленіе цѣлесообразнымъ въ разсужденіи собственнаго его бытія или только въ разсужденіи нашего созерцанія; другими словами, состоитъ ли цѣль его въ томъ, чтобы быть (тѣмъ, что оно есть), или чтобы быть разсматриваемымъ нами (и только разсматриваемымъ). Въ первомъ случаѣ мы признаемъ естественную цѣлесообразность объективною, во второмъ — субъективною. Самое наше сужденіе въ первомъ случаѣ есть телеологическое, во второмъ эстетическое. Объ эстетической силѣ сужденія мы уже говорили. Остается только телеологическая сила сужденія и тогда закончится ученіе о цѣли и, вмѣстѣ съ тѣмъ, вся критическая система.

Здѣсь первый вопросъ таковъ: что такое вообще телеологическое сужденіе? Что означаетъ объективная цѣлесообразность природы? Этому представленію нужно дать ясность и отчетливость. Это можно сдѣлать посредствомъ тщательнаго его анализа или, какъ выражается Кантъ, «посредствомъ аналитики телеологической силы сужденія». (*)

(*) Kritik d. teleologischen Urtheilskraft. 1 Abschn. Analytik d. teleologisch. Urtheilskr. S. 62—8.

I. *Объективно-формальная цѣлесообразность.*

Если цѣль явленій заключается только въ томъ, чтобы они разсматривались нами, то въ этомъ случаѣ мы признаемъ цѣлесообразнымъ не самое бытіе явленій, а только ихъ представленіе, ихъ *форму*. Эстетическая цѣлесообразность была исключительно субъективна и потому чисто-формальна. Есть цѣлесообразность, которая также чисто-формальна, но не есть субъективная и потому не эстетическая. Очевидно, величины, числа, фигуры годны для весьма многихъ математическихъ познаній, для разрѣшенія весьма многихъ математическихъ задачъ. Изъ природы круга, параболы, вообще коническихъ сѣченій, можно легко и вѣрно разрѣшить множество важныхъ геометрическихъ проблемъ. Въ этомъ отношеніи эти фигуры безъ сомнѣнія *цѣлесообразны*. Ихъ цѣлесообразность заключается въ ихъ формѣ, она исключительно формальная, и никакъ не эстетическая. Цѣль, которую онѣ выполняютъ, для которой онѣ созданы, — не простое созерцаніе, а разрѣшеніе задачъ; онѣ цѣлесообразны въ томъ отношеніи, что съ помощью ихъ можно пріобрѣтать извѣстныя познанія; ихъ цѣлесообразность есть интеллектуальная и потому объективная. Въ этихъ фигурахъ мы имѣемъ примѣръ такой цѣлесообразности, которая въ одно и тоже время и объективна и чисто-формальна. Если говорятъ о красотѣ математическихъ фигуръ, то эту такъ-называемую красоту нужно понимать не въ эстетическомъ, а только въ интеллектуальномъ смыслѣ.

Математическая цѣлесообразность не есть эстетическая; она не есть также телеологическая. Математическія фигуры — не явленія природы, а наши построенія. Все бытіе ихъ состоитъ въ ихъ формѣ. Эту форму производимъ мы; этимъ самымъ мы производимъ и ихъ цѣлесообразность. Эта цѣлесообразность объективна, потому что она заключается въ природѣ построенныхъ величинъ, но она не есть *естественная*, потому что у математической величины нѣтъ естественнаго (наполняющаго пространство) бытія;

она — ни что иное, какъ построенное, т. е. сдѣланное нагляднымъ понятіе. (*)

II. *Объективно-матеріяльная цѣлесообразность.*

1) Внѣшняя цѣлесообразность.

Если слѣдовательно при телеологическомъ созерцаніи мы говоримъ объ естественной цѣлесообразности въ объективномъ смыслѣ, то мы понимаемъ подъ нею *не* математическую цѣлесообразность, т. е. не такую объективную цѣлесообразность, которая чисто-формальна. Естественное бытіе, въ отличіе отъ чистой величины, есть нѣчто матеріяльное. Естественная цѣлесообразность въ объективномъ смыслѣ есть не только формальная, но *матеріяльная.* Другими словами: здѣсь дѣло идетъ о такихъ явленіяхъ природы, бытіе которыхъ можетъ быть обсуждаемо не иначе какъ по принципу цѣлесообразности. Всякое естественное бытіе есть дѣйствіе. Если бытіе должно быть вмѣстѣ и цѣлью, то причина его опредѣляется представленіемъ дѣйствія; то безъ *идеи дѣйствія* причина никогда не могла бы произвесть такого явленія. Спрашивается: существуютъ ли такія явленія, бытіе которыхъ не можетъ быть признано ни чѣмъ инымъ какъ только дѣйствіемъ нѣкоторой цѣлесообразной причины? Какого рода эти явленія?

Мы должны еще тѣснѣе ограничить объективно-матеріяльную цѣлесообразность въ смыслѣ телеологической силы сужденія. Когда судится, что нѣчто существуетъ въ природѣ вслѣдствіе цѣлесообразной причины, то тѣмъ самымъ говорится: это явленіе намѣренно по отношенію къ своему матеріяльному бытію, слѣдовательно цѣлесообразно, цѣлесообразность его есть матеріяльная. Этимъ еще не говорится, *какую* цѣль имѣетъ само явленіе, одно ли бытіе его самого и ничего болѣе, или же бытіе

(*) Тамъ же. § 62. Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen. S. 232—7.

его должно служить для другихъ существъ; еще не говорится, заключается ли цѣль, которую выполняетъ вещь своимъ существованіемъ, только *въ ней самой,* или же *внѣ ея* въ другихъ вещахъ. Въ обоихъ случаяхъ *существованіе* вещи признается цѣлесообразнымъ, слѣдовательно цѣлесообразность вещи—матеріяльная. Но ихъ слѣдуетъ строго отличать. Въ первомъ случаѣ вещь не имѣетъ никакой иной цѣли, кромѣ своего собственнаго бытія; цѣль бытія ея заключается въ ней самой, ея объективная и матеріяльная цѣлесообразность есть *внутренняя.* Во второмъ случаѣ вещь существуетъ ради другихъ вещей, которымъ она служитъ или оказываетъ пользу своимъ бытіемъ; истинная цѣль бытія ея заключается внѣ ея; ея объективная и матеріяльная цѣлесообразность есть *внѣшняя, относительная,* она есть целепригодность: вещь есть средство или для человѣка или для другихъ существъ природы. Цѣлесообразность вещей, относящуюся къ человѣку, мы называемъ *полезностью,* а относящуюся къ другимъ существамъ природы, положимъ,—*годностью.* Такъ, напримѣръ, плодоносная земля, по которой протекаютъ рѣки, полезна для человѣка; такъ песчаные слои, наносимые моремъ, пригодны для сосенъ. Но никто не будетъ судить, что рѣки осаждаютъ свой илъ чтобы умножать растительное царство и приносить пользу людямъ, или что моря наносятъ песчаныя равнины чтобы произвести сосновые лѣса. Напротивъ, каждый будетъ объяснять эти дѣйствія чисто-механически. Плодоносный илъ и песчаныя полосы нельзя назвать какъ-бы художественными произведеніями рѣкъ и морей. Ихъ цѣлесообразность въ отношеніи къ другимъ существамъ по самому своему возникновенію и бытію совершенно случайна. Такая случайная цѣлесообразность никогда не можетъ служить основаніемъ необходимаго телеологическаго сужденія. О естественной пользѣ вещей, конечно, можно вдаваться во всякаго рода рефлексіи, но сама природа вещей *не принуждаетъ* насъ къ такимъ сужденіямъ телеологическаго свойства.

2) Польза не есть телеологическій принципъ.

Теперь ясно, на какое представленіе сводится естественная цѣлесообразность въ объективномъ смыслѣ. Мы говоримъ здѣсь

не объ одной формальной, а о матеріяльной, не о внѣшней, а о внутренней цѣлесообразности вещей. Внѣшняя цѣлесообразность есть *польза*, которую вещи доставляютъ своимъ бытіемъ намъ или другимъ существамъ. Но употребленіе, какое мы дѣлаемъ изъ вещей, для самихъ вещей есть совершенно внѣшнее, ничего не значащее, случайное. Съ возникновеніемъ вещи оно не имѣетъ ничего общаго. Представленіе полезности или годности не имѣетъ никакого значенія для объясненія и обсужденія вещей. Механическое объясненіе и выведеніе вещей не терпитъ отъ этого ни малѣйшаго ущерба. Причины, изъ которыхъ произошли вещи, и цѣли, для которыхъ онѣ употребляются другими существами, не имѣютъ между собою никакого отношенія, подлежащаго естественному обсужденію. Очевидно, созерцаніе природы вообще прекращается, какъ скоро мы будемъ слѣдить за сцѣпленіемъ внѣшней цѣлесообразности. Здѣсь одна вещь есть средство, а другая цѣль. А эта послѣдняя служитъ опять средствомъ для другой вещи. Такая цѣпь подчиняющихся одна другой цѣлей идетъ все далѣе и далѣе и приводитъ наконецъ къ вопросу: какое существо служитъ цѣлью для *всѣхъ* остальныхъ, само не будучи средствомъ ни для одного? Какое существо составляетъ *конечную цѣль* творенія? Вотъ вопросъ, на который нужно было бы отвѣтить, для того, чтобы пользу вещей признать вмѣстѣ и причиною ихъ происхожденія. Но рѣшеніе этого вопроса, которое было бы то же, что познаніе плана творенія, выходитъ изъ границы созерцанія природы и слѣдовательно лежитъ внѣ предѣловъ телеологической силы сужденія. (*)

3) Внутренняя цѣлесообразность.

Когда мы такимъ образомъ изъ телеологическаго созерцанія исключимъ формальную цѣлесообразность математическихъ фигуръ и матеріяльную цѣлесообразность полезнаго употребленія,

(*) Тамъ же. § 63. Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur, zum Unterschiede von der inneren. S. 237—41.

то что̀ останется послѣ того? Матеріяльная цѣлесообразность вещей, которая была бы исключительно *внутренняго* свойства. Матеріяльная цѣлесообразность означаетъ, что явленія по своему *существованію* должны быть признаваемы цѣлесообразными. Внутренняя цѣлесообразность означаетъ, что существованіе явленій не имѣетъ *никакой* иной цѣли, кромѣ *себя самого*. Итакъ телеологическому созерцанію подлежатъ *такія* явленія, о которыхъ мы должны судить, что они вызваны самою *природою*, но что природа можетъ произвести ихъ не изъ механическихъ, а лишь изъ *дѣйствующихъ по цѣлямъ* причинъ. То, что̀ производитъ природа, есть *произведеніе природы*. Что природа имѣетъ въ виду, то есть *цѣль природы*. Теперь дѣло идетъ о такихъ произведеніяхъ природы, которыя должны быть признаваемы цѣлями природы, о такихъ вещахъ, которыя *возможны* или являются возможными *только какъ цѣли*.

Вещь возможна только какъ цѣль, т. е. бытіе ея осуществляется вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ оно имѣется въ виду. Дѣйствіе въ этомъ случаѣ есть нетолько слѣдствіе, но въ тоже время и цѣль причины; дѣйствіе присуще причинѣ, составляетъ ея побужденіе, слѣдовательно опредѣляетъ ея причинность. Такимъ образомъ здѣсь одно и то же существо есть вмѣстѣ и причина и дѣйствіе. Если явленіе служитъ само для себя цѣлью, то оно есть и причина и дѣйствіе самого себя. Къ такому понятію ведетъ насъ представленіе внутренней цѣлесообразности природы, представленіе вещей какъ естественныхъ цѣлей. Но какъ возможно, чтобы что-либо производило само себя? Чтобы придать дѣлу бо̀льшую наглядность, мы отвѣтимъ сначала примѣромъ. Когда изъ сѣмени происходитъ дерево, плодъ, сѣмя, а потомъ опять дерево, то значитъ дерево производитъ другое существо *того же* рода и въ этомъ смыслѣ само себя. Когда оно ростетъ, то оно производитъ собственный свой индивидуумъ; такъ какъ сохраненіе каждой изъ его частей зависитъ отъ сохраненія другихъ частей и способствуетъ этому сохраненію, то значитъ, что и части дерева производятъ сами себя. Такимъ образомъ въ размноженіи, въ ростѣ дерева, въ произведеніи и сохраненіи его частей мы находимъ примѣръ такого явленія природы, которое есть

причина и дѣйствіе самого себя,—примѣръ такого естественнаго произведенія, которое возможно лишь какъ цѣль природы. (*)

III. *Цѣль, какъ естественная причинность.*

1) Реальныя и идеальныя причины.

Каждая вещь въ природѣ имѣетъ свою причину. Эта причина есть или *другая* вещь, или же она заключается въ природѣ того самаго существа, бытіе котораго составляетъ вмѣстѣ и ея дѣйствіе. Въ первомъ случаѣ причина дѣйствуетъ механически, во второмъ по цѣлямъ. Механическая причина есть causa efficiens (дѣйствующая причина); причина, дѣйствующая по цѣлямъ,—causa finalis (конечная причина). Поэтому существуетъ двоякая причинность:—система причинъ дѣйствующихъ и система причинъ конечныхъ. Причинная связь въ первомъ смыслѣ есть nexus effectivus; во второмъ nexus finalis. Въ эффективной причинной связи одно явленіе производится *другимъ*, бытіе этого другаго есть здѣсь дѣйствующій принципъ; напротивъ, въ финальной причинной связи дѣйствующій принципъ есть представленіе или *идея* имѣющаго быть произведеннымъ дѣйствія. Поэтому дѣйствующія причины мы можемъ назвать еще *реальными*, а конечныя *идеальными*. И всѣ причины, какія дѣйствуютъ въ мірѣ, суть одно изъ двухъ: или реальныя или идеальныя.

Въ произведеніяхъ человѣческаго искусства легко понять, какимъ образомъ причина можетъ быть въ тоже время дѣйствіемъ. Представленіе или идея дѣйствія есть причина. Другими словами: дѣйствіе есть идеальная причина. Домъ построенъ, отдается въ наемъ и такимъ образомъ составляетъ источникъ доходовъ. Эти доходы суть реальное дѣйствіе дома. И вотъ домъ строится затѣмъ, чтобы отдать его въ наемъ, чтобы извлекать изъ него деньги. Такимъ образомъ представляемое (имѣющееся въ виду) дѣйствіе составляетъ причину дома, идеальную его причину.

(*) Тамъ же. § 64. Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge, als Naturzwecke. S. 241—4.

2) Идея цѣлаго, какъ причина.

Какого же свойства будутъ тѣ явленія, которыя мы признаемъ возникшими изъ идеальныхъ и естественныхъ причинъ? Мы говоримъ не о произведеніяхъ человѣческаго искусства, а объ *естественныхъ произведеніяхъ* идеальныхъ причинъ. Причина опредѣляется идеею дѣйствія. Идея дѣйствія есть ни что иное, какъ *понятіе цѣлаго*, абсолютное единство представленія, которое обнимаетъ собою все принадлежащее къ явленію. Если теперь мы предположимъ, что понятіе цѣлаго лежитъ въ основаніи явленія, какъ его причина, то въ такомъ случаѣ каждая часть вещи обусловливается цѣлымъ и возможна только въ силу отношенія къ цѣлому, въ такомъ случаѣ ни одна часть не существуетъ независимо отъ другихъ, а, напротивъ, понятіе цѣлаго содержитъ и связь всѣхъ частей, части эти въ совокупности производятъ реальное цѣлое, слѣдовательно онѣ состоятъ въ нѣкоторомъ сплошномъ общеніи, во взаимной причинности.

3) Организація.

Когда подъ условіемъ идеи цѣлаго части въ своей совокупности производятъ дѣйствительное цѣлое, то этимъ совершенно опредѣляется отношеніе и связь частей. Ни одна часть не можетъ существовать независимо отъ другихъ. Слѣдовательно каждая существуетъ посредствомъ другихъ; каждая есть причина и дѣйствіе другихъ. Это отношеніе мы называемъ *взаимнодѣйствіемъ* или *общеніемъ* частей. Каждая часть въ совокупности со всѣми другими производитъ цѣлое, служитъ слѣдовательно средствомъ для цѣлаго и потому вмѣстѣ средствомъ для всѣхъ остальныхъ частей; каждая часть существуетъ нетолько *посредствомъ* всѣхъ другихъ, но и *ради* всѣхъ другихъ. Такое отношеніе мы называемъ *общеніемъ цѣлей* частей. Каждая часть въ отношеніи ко всѣмъ другимъ есть *орудіе*. Наконецъ, если части въ совокупности производятъ цѣлое, то онѣ производятъ и себя са-

михъ, взаимно рождаютъ одна другую, каждая въ отношеніи ко всѣмъ остальнымъ есть нетолько орудіе, но и производящій органъ. Такое отношеніе частей мы называемъ продуктивнымъ общеніемъ цѣлей, или *организаціею*. Какъ скоро части вещи взаимно производятъ одна другую, то мы должны сказать о вещи, что она *сама себя организуетъ*. Итакъ существа, сами себя организующія, организованныя тѣла природы, вотъ предметы, которые мы вынуждены обсуждать по принципу внутренней цѣлесообразности природы, которые мы можемъ объяснить только какъ произведенія идеальныхъ и естественныхъ причинъ. Изъ принципа внутренней цѣлесообразности не можетъ слѣдовать ничто иное кромѣ существъ живыхъ, организующихъ самихъ себя. Если гдѣ встрѣчаются намъ живыя явленія, то мы должны обсуждать ихъ рефлективно по принципу внутренней цѣлесообразности.

4) Произведеніе природы и произведеніе искусства.

Здѣсь ясно бросается въ глаза разница между произведеніемъ природы и произведеніемъ искусства. Произведеніе искусства цѣлесообразно, во всѣхъ своихъ частяхъ опредѣлено идеею цѣлаго, каждая часть его соображена со всѣми другими, находится со всѣми другими въ цѣлесообразной связи; но произведеніе искусства не организуетъ само себя. Части его не суть органы. Части его обусловливаютъ, но не производятъ себя взаимно. Колесо въ часахъ не производитъ другаго колеса, часы не производятъ другихъ часовъ; это произведеніе не можетъ рождать или размножать себя, не можетъ восполнять своихъ ущербовъ и возстановлять себя послѣ разстройства. Это мертвая машина, въ которой все дѣлается посредствомъ движущихъ силъ, все объясняется изъ механическихъ причинъ. Напротивъ, механическихъ принциповъ недостаточно для пониманія такихъ тѣлъ, которыя, подобно живымъ существамъ природы, организуютъ сами себя. Мы не можемъ вывести ихъ явленій лишь изъ способности движенія. Сила ихъ производительная, изобразительная, пластическая. Это *образовательная, размножающая* сила. Аналогія съ *искус-*

ствомъ здѣсь недостаточна, она объясняетъ слишкомъ мало, она не объясняетъ характеристическаго этихъ явленій, само-организаціи. Болѣе идетъ къ дѣлу аналогія съ *государствомъ*, которое нетолько связываетъ недѣлимыя какъ части, но и соподчиняетъ ихъ какъ члены, которое есть не машина, а организмъ, въ которомъ каждый отдѣльный членъ имѣетъ значеніе—и средства и цѣли для цѣлаго. Въ этомъ мѣстѣ Кантъ указываетъ на французскую революцію какъ на переходъ отъ механическаго государственнаго быта къ органическому, какъ на попытку такой *государственной организаціи*, которая во всѣхъ членахъ осуществляетъ идею цѣлаго въ политическомъ смыслѣ. Шиллеръ весьма подробно раскрылъ эту мысль во введеніи въ письма объ эстетическомъ воспитаніи человѣчества. Можетъ-быть кантовское замѣчаніе въ этомъ мѣстѣ было первымъ зерномъ этого введенія. (*)

IV. *Понятіе цѣли, какъ критическая задача.*

Теперь совершенно ясно, какой объектъ Кантъ назначаетъ для телеологической силы сужденія: организующую природу или живыя тѣла. Рефлектирующая сила сужденія вообще имѣетъ дѣло съ двумя главными понятіями: *красотою* и *жизнью*. Красота подлежитъ эстетической, жизнь телеологической силѣ сужденія. Здѣсь въ полномъ свѣтѣ критической философіи выступаетъ одна изъ самыхъ раннихъ мыслей Канта: что жизнь въ природѣ есть не механизмъ, а организація, что организацію нельзя удовлетворительно объяснить изъ движущихъ силъ матеріи. Этой мысли Кантъ никогда не отрицалъ. И критика разума, хотя она ограничиваетъ сознаніе механическою причинностью, не привела Канта къ ошибкѣ въ этой мысли. Въ своей теоріи рас Кантъ опять выставляетъ ее на видъ и защищаетъ ея необходимость противъ Форстера. Но нужно было *критически* опредѣлить и уяснить понятіе жизни въ отличіе отъ механизма. Эта задача

(*) Тамъ же. § 65. Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen. S. 244—8. S. Anmerkg. S. 247.

еще предстояла ему. Мы такимъ образомъ указываемъ путь, который привелъ нашего философа къ критикѣ силы сужденія. Когда въ 1788 году онъ изслѣдовалъ употребленіе телеологическихъ принциповъ въ философіи и защищалъ ихъ противъ сильнаго соперника, то прямо предъ нимъ находились обѣ задачи моральной и естественной цѣлесообразности. Для разрѣшенія этихъ задачъ были написаны два ближайшія сочиненія: для первой—критика практическаго разума, для второй критика (телеологической) силы сужденія.

1) Догматическія противоположности.

Но критическое опредѣленіе имѣетъ въ этой точкѣ большія трудности. Съ мыслью о естественной цѣлесообразности нужно обращаться весьма осторожно, нужно заботливо провести ее между скалами, угрожающими ей съ противоположныхъ сторонъ. Жизнь въ природѣ есть организація. Организація есть внутреннее совершенство, внутренняя цѣлесообразность. Такая цѣлесообразность не есть ли проявленіе дѣйствующихъ по цѣлямъ силъ? А эти дѣйствующія по цѣлямъ силы какъ слѣдуетъ опредѣлить? какъ присущія матеріи, или не присущія ей, какъ естественныя или какъ сверхъестественныя? Если мы припишемъ матеріи дѣйствующія по цѣлямъ силы, то впадемъ въ *гилозоизмъ*: а это есть «смерть всякой философіи природы». Если дѣйствующія по цѣлямъ силы мы предположимъ внѣ матеріи и слѣдовательно выше природы, то впадемъ въ *теизмъ*, и въ такомъ случаѣ обсужденіе естественной цѣлесообразности будетъ уже не телеологическое, а теологическое, жизнь природы будетъ уже не произведеніемъ природы, а произведеніемъ божественнаго искусства, въ такомъ случаѣ мы покидаемъ созерцаніе *природы*.

2) Критическое опредѣленіе.

Телеологическое созерцаніе не должно быть ни гилозоизмомъ, ни теизмомъ. А между тѣмъ кажется, что оно необходимо должно быть или тѣмъ или другимъ. Оно хочетъ быть созерцаніемъ природы и потому избѣгаетъ теистической формулы. Телеологія не есть теологія. Оно не можетъ быть гилозоизмомъ:—этого не допускаетъ философія природы. Гилозоизмъ и теизмъ суть подводные камни, которыхъ нужно избѣгнуть. Въ этой именно точкѣ заключается критическая трудность. Чтó же остается? Чтобы телеологическая сила сужденія держалась только природы, т. е. опыта; чтобы она оставалась естественною, но не стремилась бы быть познаніемъ природы (тогда она стала бы гилозоизмомъ), а лишь *созерцаніемъ природы*; чтобы она выдавала свой принципъ не за опредѣляющее понятіе природы, а лишь за *правило* обсужденія природы. Она оставляетъ совершенно нетронутымъ вопросъ о свойствѣ дѣйствующихъ по цѣлямъ силъ, оставляетъ безъ отвѣта, матеріяльныя или божественныя силы здѣсь дѣйствуютъ, намѣренныя или не намѣренныя цѣли здѣсь выполняются. Она дѣйствуетъ не опредѣляя, а только рефлектируя. Такимъ образомъ она остается въ предѣлахъ созерцанія природы, не дѣлаясь метафизическою. Такимъ образомъ она въ своихъ сужденіяхъ не теологична, но и не гилозоистична. Если она говоритъ о бережливости, мудрости, предусмотрительности, благодѣтельности природы (выраженія, которыя всѣ выражаютъ понятіе цѣлесообразности), то она остерегается придавать этимъ выраженіямъ догматическій оттѣнокъ: она хочетъ такимъ образомъ лишь обсуждать явленія, а не опредѣлять принципы. (*)

3) Непознаваемость организаціи.

Организація, какъ внутренняя цѣлесообразность вещей, *непознаваема*. При такомъ критическомъ взглядѣ телеологическій способъ созерцанія избѣгаетъ какъ гилозоизма, такъ и теизма. Но убѣжденіе въ самой этой непознаваемости обусловливается телеологическимъ обсужденіемъ. Еслибы организмы не были внутренно цѣлесообразны, еслибы они были лишь механическіе,

---

(*) Ср. тамъ же. § 66—8. S. 248—58.

то они были бы совершенно познаваемы, и въ такомъ случаѣ не было бы основанія, почему мы не можемъ устроивать организмовъ, подобно тому, какъ устроиваемъ машины. Слова «дайте мнѣ матерію и я построю изъ нея міръ» распространялись бы тогда и на живыя тѣла. Но такъ какъ они *сами себя* организуютъ, то мы не можемъ устроить ихъ,—не можемъ вполнѣ познать ихъ. «Ибо только то познано вполнѣ, что можно устроить и осуществить сообразно понятію.» (*) *Познавать значитъ творить.* Это слово, какъ видите, родилось въ критической философіи и уже было старо, когда его повторила позднѣйшая натур-философія.

Итакъ, чтобы точно опредѣлить, къ чему привела насъ аналитика телеологической силы сужденія, мы скажемъ такъ: жизнь въ природѣ можетъ быть мыслима и обсуждаема лишь какъ организація, какъ внутренняя цѣлесообразность. Такимъ образомъ Кантъ снова открылъ и критически оправдалъ тотъ великій принципъ, который впервые былъ понятъ и введенъ въ философію Аристотелемъ. Это оправданіе есть вмѣстѣ и ограниченіе. Принципъ цѣлесообразности является лишь какъ правило обсужденія, лишь какъ регулятивъ опыта. Какъ скоро мысль объ организующей, дѣйствующей по идеямъ природѣ переступаетъ критическія границы, оставляетъ скромное положеніе рефлектирующаго правила и объявляетъ себя абсолютнымъ принципомъ, то происходитъ шеллинговская натур-философія. Какъ критика эстетической силы сужденія была исходной точкой для Шиллера и послѣдующей эстетики, такъ критика телеологической силы сужденія составляетъ исходную точку для Шеллинга и его натур-философіи.

Намъ нужно отвѣтить еще на два вопроса. Какъ относится принципъ организаціи къ принципу механизма? Какъ вообще относится телеологическій способъ созерцанія къ естественно-научному познанію? На первый вопросъ отвѣчаетъ діалектика, на второй методологія телеологической силы сужденія.

(*) Тамъ же. S. 258.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ДІАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИЛЫ СУЖДЕНІЯ.

ПРОТИВОРѢЧІЕ МЕЖДУ МЕХАНИЗМОМЪ И ТЕЛЕОЛОГІЕЮ.

Идеализмъ и реализмъ естественной цѣлесообразности.

ТЕЛЕОЛОГІЯ КАКЪ КРИТИЧЕСКІЙ ПРИНЦИПЪ.

Въ трактатѣ о метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ естествознанія Кантъ доказалъ, что въ природѣ, какъ чувственномъ мірѣ, нѣтъ ничего познаваемаго кромѣ матеріи и ея движенія, что всѣ измѣненія матеріи, т. е. всѣ матеріяльныя явленія природы должны быть производимы изъ движущихъ силъ, объясняемы изъ внѣшнихъ, т. е. механическихъ причинъ. Этому положенію очевидно противорѣчитъ формула телеологической силы сужденія. Есть въ природѣ явленія, которыя мы не можемъ представить себѣ или признать происшедшими только механическимъ образомъ. Прежнее опредѣленіе гласило: все въ матеріяльной природѣ происходитъ механически. Теперешнее опредѣленіе гласитъ: нѣчто въ матеріяльной природѣ происходитъ *не* механически.

Если мы возьмемъ въ такой формѣ и сравнимъ между собою

эти (два) положенія, то увидимъ, что они совершенно противорѣчивы. Если одно изъ двухъ положеній истинно, то другое необходимо должно быть ложно. Если, однакоже, оба они доказываются, то они образуютъ полную *антиномію*. Дѣйствительно, такая антиномія существуетъ. Первое положеніе, тезисъ въ этой антиноміи, имѣетъ основаніе въ философіи природы; второе положеніе, антитезисъ, — въ критикѣ телеологической силы сужденія. Объясненіе и разрѣшеніе антиномій, гдѣ бы онѣ ни оказывались, составляетъ въ критической философіи дѣло діалектики. Объясненіе и разрѣшеніе *этой* антиноміи Кантъ называетъ «діалектикою телеологической силы сужденія».

I. *Антиномія телеологической силы сужденія.*

1) догматичекое и критическое пониманіе.

Выводъ матеріяльныхъ явленій изъ внѣшнихъ реальныхъ причинъ, изъ однихъ движущихъ силъ, составляетъ *физическій* способъ объясненія, который мы можемъ назвать также *механическимъ*. Выводъ матеріяльныхъ явленій изъ внутреннихъ идеальныхъ причинъ, изъ образующихъ, организующихъ силъ составляетъ *телеологическій* способъ объясненія, который по примѣру искусства можно также назвать *техническимъ*. Эти-то два способа объясненія и стоятъ другъ противъ друга въ указанной выше антиноміи.

Если эти противорѣчащія положенія мы понимаемъ догматически, т. е. считаемъ ихъ справедливыми въ отношеніи вещей въ себѣ, то антиномія ихъ неразрѣшима. Тогда оба положенія вмѣстѣ не могутъ быть истинными. Если же, напротивъ, мы понимаемъ ихъ критически, то тогда антиномія разрѣшится легко и отчетливо, и каждое изъ двухъ положеній будетъ намъ ясно въ своей особенной истинѣ. Положенія эти понимаются догматически, когда мы беремъ ихъ безъ отношенія къ познавательнымъ способностямъ, которыя лежатъ въ основаніи ихъ, изъ которыхъ они проистекаютъ. Они будутъ поняты критически,

какъ скоро мы возьмемъ каждое изъ двухъ положеній въ его особенномъ отношеніи къ нашему разуму.

Взятое въ этомъ отношеніи, что утверждаетъ первое положеніе? То ли, что всѣ матеріяльныя явленія происходятъ лишь механически? Отнюдь нѣтъ, потому что такое утвержденіе предполагало бы познаніе послѣднихъ основаній вещей, умопостигаемаго субстрата самой природы. Оно утверждаетъ, что только механическій способъ происхожденія вещей *познаваемъ*, что по самому устройству нашего разсудка мы не можемъ понимать никакихъ иныхъ причинъ вещей, кромѣ механическихъ. А что будетъ значить второе положеніе, если мы поймемъ его критически? Что есть извѣстныя явленія природы, которыя мы принуждены *мыслить* возникшими изъ иныхъ причинъ, а не изъ механическихъ, хотя мы и нимало не знаемъ этого другаго способа происхожденія. Понимаемыя въ такомъ смыслѣ, оба положенія совершенно мирятся между собою и вовсе не составляютъ антиноміи. Тезисъ есть познавательное, антитезисъ-рефлексіонное сужденіе. На основаніи логическаго устройства нашей познавательной способности утверждается: что въ природѣ познаваемы лишь механическіе процессы и измѣненія, что мы необходимо должны стараться познать всѣ матеріяльныя явленія, разсматривать всѣ ихъ по началамъ механизма и насколько возможно выводить изъ этихъ началъ. Такое утвержденіе нисколько не уничтожается другимъ, состоящимъ въ томъ, что извѣстныя явленія матеріяльной природы мы не можемъ разсматривать и разрѣшать *единственно* по началамъ механизма, что самый нашъ разумъ вынуждаетъ насъ обсуждать живыя тѣла по принципу внутренней цѣлесообразности.

Когда утверждается первое положеніе, то второе вовсе не отрицается. Я прямо указываю на тѣ понятія, которыя находятся въ срединѣ между ними и устраняютъ самую тѣнь противорѣчія. Когда утверждается, что по самому устройству нашего разума живыя тѣла природы мы должны обсуждать по принципу организаціи, то изъ этого созерцанія отнюдь не исключается принципъ механизма. Утверждается только, что этотъ принципъ *недостаточенъ* для объясненія живыхъ тѣлъ, и притомъ, что въ

этомъ объясненіи онъ недостаточенъ *для нашей познавательной способности*, для нашего разума при тѣхъ свойствахъ, которыя онъ имѣетъ. Очень возможно, что сила природы въ состояніи произвести эти тѣла чисто-механическимъ путемъ. Только наша разумная способность не въ состояніи понять *этого* механическаго способа происхожденія. Мы не можемъ понять, какимъ образомъ природа механическимъ путемъ въ состояніи произвести жизнь. Нашъ разумъ такъ устроенъ, что мы изъ механическихъ началъ можемъ вполнѣ понять машину, но не можемъ вполнѣ понять организма. (*)

2) критическое разрѣшеніе.

Если слѣдовательно первое положеніе утверждаетъ, что *въ природѣ все происходитъ механически*, то хотя такое догматическое положеніе и не оправдывается, но зато и не встрѣчаетъ противорѣчій со стороны телеологической силы сужденія. Возможное дѣло, что все происходитъ въ природѣ механически, и точно также возможно, что мы не все можемъ объяснить изъ механическихъ причинъ. Если живыя тѣла дѣйствительно возникли механически, то въ этомъ случаѣ механическій способъ возникновенія намъ не ясенъ. Больше телеологическая сила сужденія не утверждаетъ ничего.

Если первое положеніе утверждаетъ, что въ природѣ все должно быть разсматриваемо и объясняемо по механическимъ началамъ, то это утвержденіе не отвергается. Механическій способъ объясненія не уничтожается и не прерывается, какъ скоро въ области жизни природы къ нему какъ-бы въ дополненіе присоединяется телеологическій.

Если наконецъ первое положеніе говоритъ, что въ природѣ познаваемъ только механизмъ, то и это не подвергается никакому отрицанію. Ибо телеологическая сила сужденія прямо утверждаетъ, что организація не познаваема. Организующая природа есть предметъ не познанія, а рефлексіи.

(*) Zweite Abth. Dialectik d. teleologischen Urtheilskraft. § 69—71. S. 259—63.

Какъ скоро такимъ образомъ мы правильно разберемъ механическій и телеологическій способы объясненія, то уничтожается послѣдняя тѣнь противорѣчія. Все дѣло въ томъ, какъ мы обсуждаемъ явленія природы, опредѣляющимъ или рефлектирующимъ образомъ. Если мы обсуждаемъ ихъ опредѣляющимъ образомъ, то механическія начала суть единственно допускаемыя. Если же мы обсуждаемъ ихъ рефлектирующимъ образомъ, то въ извѣстной области природы телеологическія начала присоединяются къ механическимъ, не получая того же значенія, а служа только правилами обсужденія. Въ *какомъ* мѣстѣ привходитъ такое обсужденіе, это указываетъ только опытъ. Оно привходитъ тамъ, гдѣ мы находимъ предѣлы механическихъ началъ объясненія, гдѣ мы встрѣчаемъ такіе объекты, части которыхъ производятъ себя взаимно, т. е. однимъ словомъ, гдѣ въ нашемъ опытѣ мы наталкиваемся на живыя тѣла. (*)

II. *Догматическая телеологія.*

Существованіе всей антиноміи зависитъ отъ того, какъ мы будемъ понимать телеологическій принципъ и опредѣлять его значеніе. Если мы дадимъ ему догматическое значеніе, то антиномія неразрѣшима. Если же мы придадимъ ему критическое значеніе, то вся антиномія будетъ составлять только легко разрѣшающуюся видимость противорѣчія. Телеологическая сила сужденія не должна судить догматически. Всѣ системы, основанныя на догматической телеологіи, невозможны. Мы докажемъ эту невозможность, опровергнувъ самыя эти системы.

Критическая телеологія судитъ: для обсужденія чувственныхъ объектовъ опыта въ нашемъ разумѣ существуетъ понятіе внутренней цѣлесообразности. Догматическая телеологія судитъ: для произведенія организованныхъ тѣлъ въ природѣ существуютъ дѣй-

(*) Тамъ же. § 71. S. 263—4.

ствующія по цѣлямъ силы. Эту дѣйствующую по цѣлямъ или по крайней мѣрѣ имѣющую видъ дѣйствующей по цѣлямъ способность природы можно назвать техникою природы. Критическая телеологія основывается на рефлектирующей силѣ сужденія разума; догматическая на техникѣ природы.

Техника эта можетъ быть двоякая. Она дѣйствуетъ или по плану, съ намѣреніемъ, или безъ намѣренія, слѣпо. Въ первомъ случаѣ техника природы есть сила, дѣйствующая по цѣлямъ, совершенно отличная отъ механизма; во второмъ случаѣ, она есть слѣпая, матеріяльная, не отличающаяся отъ механизма сила. Сообразно этому различаются и догматическія системы въ разсужденіи цѣлей природы. Однѣ признаютъ технику природы за *особую* причинность, другія же признаютъ ее тожественною съ механическою причинностью, слѣдовательно съ всеобщимъ механизмомъ природы.

1) идеализмъ и реализмъ цѣлей природы.

Если въ природѣ находятся дѣйствующія по цѣлямъ, отличныя отъ механизма силы, то и цѣлесообразныя явленія суть *реальныя* произведенія природы. Если же, напротивъ, въ природѣ дѣйствуютъ лишь механическія, ненамѣренныя, слѣпыя силы, то и цѣлесообразныя явленія суть только кажущіяся; они на самомъ дѣлѣ не цѣлесообразны, а только кажутся такими, только такъ нами представляются; ихъ цѣлесообразность есть наше представленіе, наша *идея*. Вотъ какъ различаются догматическія системы. Понятіе намѣренной техники природы составляетъ *реализмъ цѣлесообразности*; понятіе ненамѣренной (слѣпой) техники природы составляетъ *идеализмъ цѣлесообразности*.

2) казуальность и фатализмъ.

Идеализмъ цѣлесообразности объясняетъ кажущееся единство, порядокъ и цѣлесообразность вещей изъ безсознательнаго дѣйствія силъ природы. Эти слѣпыя силы дѣйствуютъ безъ намѣре-

нія, слѣдовательно не могутъ произвести ничего цѣлесообразнаго, слѣдовательно цѣлесообразное явленіе, если оно гдѣ-либо встрѣчается, есть дѣло *случая*. Этотъ способъ объясненія Кантъ называетъ системою «*казуальности*». Или же единство и порядокъ вещей есть необходимое слѣдствіе *единой* безсознательно дѣйствующей природы; — единство это необходимо, оно не можетъ быть инымъ, нежели каково оно есть, оно есть слѣдствіе міроваго единства, которое осуществляетъ вещи и управляетъ ими какъ *судьба*. Такой способъ объясненія Кантъ называетъ системою «*фатализма*». Система казуальности имѣетъ своихъ представителей въ Демокритѣ и Эпикурѣ, система фатализма въ Спинозѣ, если назвать позднѣйшую изъ такихъ системъ; на самомъ же дѣлѣ это весьма древнее ученіе.

3) гилозоизмъ и теизмъ.

Реализмъ цѣлесообразности признаетъ реальность цѣлесообразныхъ формъ природы на основаніи дѣйствующихъ по цѣлямъ силъ природы, или намѣренной техники природы. Эти полныя намѣренія и потому умныя дѣйствующія въ природѣ силы должны быть мыслимы какъ присущія или матеріи или нѣкоторому сверхъестественному существу. Система, принимающая дѣйствующую по цѣлямъ матерію, составляетъ систему *гилозоизма*; система, признающая архитектоническій міровой разумъ, умную міровую причину, составляетъ систему *теизма*.

Этимъ исчерпываются всѣ догматическія системы, о которыхъ здѣсь можетъ быть рѣчь. Дѣйствующія въ природѣ способности суть силы или матеріи или Божества. Носитель ихъ есть или безжизненное или живое существо. Такимъ образомъ для опредѣленія сущности вещей мыслимы четыре комбинаціи: безжизненная матерія, безжизненный Богъ, живая матерія, живой Богъ. Двѣ первыя комбинаціи составляютъ идеализмъ—, двѣ послѣднія— реализмъ цѣлесообразности. Безжизненная матерія есть принципъ казуальности, безжизненный Богъ—принципъ фатализма, жи-

вая матерія—принципъ гилозоизма, живой Богъ—принципъ теизма. (*)

III. *Опроверженіе догматической телеологіи.*

Всѣ эти системы невозможны; онѣ не объясняютъ того, что берутся объяснить. Если причины дѣйствуютъ въ природѣ безъ плана и цѣли, то цѣлесообразность въ дѣйствіяхъ невозможна, даже самой *видимости* этой цѣлесообразности, ея представленія въ нихъ нельзя понять, и этого мнимаго идеализма цѣлесообразности, признаваемаго Спинозою и Эпикуромъ, нельзя объяснить изъ принциповъ того и другаго. Единство міра не есть еще единство цѣли. Единство вещей еще не есть цѣлесообразная связь ихъ, не объясняетъ даже видимости такой связи, воображаемаго ея значенія, которое мы ей придаемъ. Гилозоизмъ, еслибы онъ былъ возможенъ, объяснилъ бы цѣлесообразность въ природѣ; но весь принципъ гилозоизма не возможенъ. Дѣйствующая по цѣлямъ сила есть внутренняя причина. Матерія есть ни что иное, какъ внѣшнее явленіе. Соединеніе матеріи и такой силы въ принципѣ гилозоизма есть явное противорѣчіе. Остается только теизмъ. Божественная причинность, какъ сила, дѣйствующая по плану, мыслима, но не познаваема. Теизмъ не есть догматическая система. Телеологическое созерцаніе природы можетъ кончиться теизмомъ, но не можетъ начаться имъ. Теизмъ, понимаемый критически, долженъ заканчивать телеологическій способъ созерцанія, а не служить для него основаніемъ. (**)

IV. *Критическая телеологія.*

1) эмпирическое значеніе.

Мы знаемъ теперь, что значитъ догматическая телеологія во всѣхъ ея частностяхъ. Она ни въ какомъ положеніи невозможна.

(*) Тамъ же. § 72. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit d. Natur. S. 264—7. Ср. Anmerkq. z. S. 267.

(**) Тамъ же. § 73. Keines der obigen Systeme leistet, was es vorgiebt. S. 267—71.

Телеологическая сила сужденія имѣетъ только *критическое* значеніе. Функція ея состоитъ не въ опредѣленіи, а въ рефлексіи. Рефлексія ея относится только къ опыту, къ извѣстнымъ объектамъ опыта, къ извѣстнымъ формамъ природы, которыя мы по свойству нашего разума можемъ объяснить только механически. Дѣлать эти опыты, т. е. узнавать на опытѣ организованныя явленія природы мы можемъ только посредствомъ понятія внутренней цѣлесообразности. Поэтому это понятіе не отвлекается отъ опыта, хотя оно назначено только для опыта. Оно назначено для опыта, но само оно не опредѣляетъ опытъ, т. е. оно составляетъ не опредѣляющее, а рефлектирующее сужденіе опыта.

Объекты опыта, къ которымъ телеологическое сужденіе относится рефлектируя, суть именно организованныя тѣла природы. Возможное дѣло, что и они произошли чисто механически. Но невозможно, чтобы мы когда-нибудь могли вывести ихъ изъ механическихъ началъ происхожденія. «Для человѣка нелѣпо сдѣлать даже одно предположеніе или представить надежду, что нѣкогда можетъ явиться новый Ньютонъ, который сдѣлаетъ понятнымъ происхожденіе хотя одной травки на основаніи законовъ природы, чуждыхъ всякой цѣли. Напротивъ въ такомъ познаніи человѣку должно быть совершенно отказываемо.» (*)

2) субъективная необходимость.

Слѣдовательно основаніе телеологическаго сужденія о живыхъ тѣлахъ заключается только въ устройствѣ человѣческаго разсудка, въ томъ, чѣмъ человѣческій разсудокъ отличается отъ всякаго другаго разсудка. Нашъ разсудокъ дискурсивенъ, т. е. переходитъ отъ части къ части и такимъ путемъ образуетъ понятіе цѣлаго, онъ можетъ понимать или слагать цѣлое лишь изъ частей, можетъ представлять реальное цѣлое лишь какъ дѣйствіе конкурирующихъ движущихъ силъ частей. Такой дискурсивный разсудокъ можетъ поэтому понимать явленіе только механически.

(*) Тамъ же. § 74—5. S. 271—7. Ср. особ. S. 277.

Теперь предположимъ случай, что такому разсудку встрѣчается явленіе, въ которомъ цѣлое обусловливается не частями, а наоборотъ части цѣлымъ, въ которомъ цѣлое обусловливаетъ форму и связь частей. Мы разумѣемъ случай организованныхъ явленій природы, живыхъ тѣлъ. Здѣсь изъ состава частей нельзя понять цѣлаго, здѣсь недостаточно механическаго способа объясненія. Напротивъ, въ этомъ случаѣ форма и связь частей должны быть понимаемы изъ цѣлаго. Слѣдовательно въ этомъ случаѣ разсудокъ долженъ переходить отъ цѣлаго къ частямъ.

Но дискурсивному разсудку цѣлое какого-нибудь объекта дано лишь путемъ синтеза настолько, насколько онъ синтетически слагаетъ его изъ многообразія воззрѣнія. Другими словами: дискурсивному разсудку цѣлое объекта не дано непосредственно. Еслибы цѣлое было дано ему непосредственно, то разсудокъ былъ бы не дискурсивнымъ, а интуитивнымъ. А въ томъ именно и состоитъ особенность человѣческаго разсудка, что онъ *не*интуитивенъ. Итакъ что же остается для этого разсудка въ отношеніи живыхъ тѣлъ? Чтобы придти въ соотвѣтствіе съ объектомъ, онъ долженъ отправляться отъ цѣлаго, какъ дѣйствующей причины частей и ихъ порядка. Въ воззрѣніи цѣлое не дано ему, слѣдовательно онъ можетъ отправляться не отъ воззрительнаго или реальнаго цѣлаго, а только отъ представленія или идеи цѣлаго. Онъ долженъ смотрѣть на *представленіе* цѣлаго какъ на причину, которая связываетъ части именно въ это явленіе. Другими словами: онъ долженъ мыслить, что причина опредѣляется къ данному явленію именно идеею дѣйствія. Представленіе цѣлаго какъ причины мыслимо не иначе, какъ понятіе цѣли. Такимъ образомъ для дискурсивнаго (человѣческаго) разсудка понятіе цѣли есть единственное средство понимать живые объекты.

Если мы допустимъ, что живыя тѣла возникаютъ механическимъ образомъ, что природа живаго цѣлаго механически производитъ форму и порядокъ частей, то *этотъ* механизмъ могъ бы быть ясенъ лишь для такого разсудка, который созерцаетъ цѣлое, для котораго цѣлое непосредственно присуще въ частяхъ, т. е. только *интуитивный* разсудокъ былъ бы въ состояніи понять *такой* механизмъ. Но человѣческій разсудокъ не интуитивный, не есть воззрительный разсудокъ, части ему даны въ воззрѣніи, цѣлое въ понятіи. Существующее въ воззрѣніи есть дѣйствительное, мыслимое есть возможное: такимъ образомъ онъ принужденъ сдѣлать различіе между возможностью и дѣйствительностью. Если разсудокъ долженъ понимать дѣйствительное цѣлое изъ данныхъ частей, то онъ дѣйствуетъ механически. Если онъ долженъ понимать данныя части изъ цѣлаго, то онъ можетъ выводить ихъ лишь изъ *понятія* или идеи цѣлаго, онъ вынужденъ дѣйствовать *телеологически*.

3) Гевристическое значеніе.

Такимъ образомъ телеологическое сужденіе вполнѣ объяснено по своему происхожденію и значенію. Происхожденіе его основывается въ человѣческомъ разумѣ и поэтому есть апріорическое; необходимость его есть лишь субъективная, употребленіе его есть эмпирическое. Оно не опредѣляетъ опыта, а только *руководитъ* его къ тому, чтобы мыслить связь природы въ живыхъ явленіяхъ по иному правилу, нежели правило простаго механизма, и такимъ образомъ открывать слѣды скрытыхъ законовъ природы. Въ разсужденіи познанія природы оно служитъ не опредѣляющимъ, а *гевристическимъ* принципомъ.

Чтобы совершенно закончить ученіе о цѣли, остается еще только одинъ вопросъ. Принципъ естественной цѣлесообразности въ объективномъ его смыслѣ точно опредѣленъ и защищенъ отъ всѣхъ противорѣчій, выставляемыхъ противъ него съ точки зрѣнія механическаго способа объясненія. Онъ вполнѣ укрѣпленъ въ своемъ критическомъ положеніи. Нужно еще отсюда опредѣлить философское употребленіе этого принципа во всемъ его объемѣ, приложеніе его въ области философіи, словомъ *методъ* телеологическаго сужденія.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

МЕТОДОЛОГІЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИЛЫ СУЖДЕНІЯ.

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАБЛЮДЕНІЕ ПРИРОДЫ. ТЕОРІЯ ОБЪЯСНЕНІЯ ЖИЗНИ.

Телеологическій порядокъ міра. Телеологія и теологія.

МОРАЛЬ-ТЕОЛОГІЯ И РЕЛИГІЯ.

Такъ какъ понятіе цѣли утверждаетъ за собою значеніе принципа, то и основанный на немъ способъ созерцанія долженъ имѣть свое мѣсто въ системѣ философскихъ наукъ. Къ какой философской наукѣ относится телеологія? Къ теоретической или къ практической философіи? Какъ нѣкоторый способъ созерцанія или обсужденія *вещей*, телеологія не есть практическое ученіе. Объекты теоретическаго познанія суть міръ и Богъ. Теоретическая философія состоитъ изъ ученія о природѣ въ самомъ обширномъ смыслѣ и теологіи. Что же такое телеологія? Есть ли она космологическая (физикальная) или теологическая наука?

Она не принадлежитъ къ теологіи, по крайней мѣрѣ непосредственно, потому что прежде всего она есть способъ разсмотрѣнія *природы*. Ее нельзя назвать и физикальною, потому что она относится къ природѣ созерцательно, обсуждательно, но не по-

знавательно. Значеніе ея не доктринальное, а критическое. Итакъ какимъ же образомъ она судитъ о природѣ? Или *какимъ образомъ* судить о природѣ телеологически? Вотъ первый вопросъ, предлагаемый нами въ отношеніи метода. (*)

I. *Первоначальная организація.*

При объясненіи природы мы можемъ дѣлать изъ механическихъ принциповъ самое обширное употребленіе, но не можемъ прилагать ихъ повсюду съ одинаковымъ успѣхомъ. Право на механическое объясненіе природы неограниченно, но сила его ограниченна. Механическія теоріи недостаточны въ приложеніи къ организованнымъ существамъ. Здѣсь необходимо телеологическое созерцаніе. Объяснять физическія тѣла мы можемъ только механически, обсуждать живыя тѣла только телеологически. Такимъ образомъ естественно-научное созерцаніе должно будетъ соединить механическій способъ объясненія съ телеологическимъ способомъ обсужденія. Немыслимо, чтобы изъ безжизненной матеріи произошли живыя тѣла. Такая теорія была бы такъ-называемая generatio aequivoca, которая отнюдь не дѣлаетъ для насъ понятнымъ происхожденія органическихъ тѣлъ. Но можно представить себѣ, что изъ первоначально организованной матеріи живыя тѣла произошли чрезъ механическія измѣненія первоначальной формы. Въ такомъ способѣ представленія принципъ механизма былъ бы соединенъ съ принципомъ теологіи. Механизмъ былъ бы въ разсужденіи живыхъ тѣлъ принципомъ объясненія, организмъ—принципомъ рожденія. Изъ первоначальной организаціи живыя тѣла произошли механически и должны быть выводимы механическимъ способомъ. Эта теорія была бы такъ-называемою generatio univoca, которая не отвергаетъ телеологическаго способа объясненія, а отодвигаетъ его къ самому началу вещей.

(*) Methodenlehre d. teleol. Urtheilskr. § 79. S. 295—6.

1) телеологія, какъ руководящая нить въ изслѣдованіи природы. (Гёте).

Здѣсь телеологическій принципъ обнаруживаетъ свою гевристическую силу. Онъ побуждаетъ естествознаніе отъискивать первоначальныя организаціи, находить ихъ чрезъ сравненіе существующихъ органическихъ формъ, сводить эти формы къ простѣйшимъ первообразнымъ, къ элементарнымъ типамъ, которыхъ уже нельзя упростить и выводить изъ другихъ, и отсюда слѣдить за процессами образованія, за тѣми измѣненіями, въ которыхъ изъ первообраза развивается полнота специфическихъ формъ. Такимъ образомъ телеологическая мысль приноситъ богатые плоды и имѣетъ самыя важныя приложенія даже въ научномъ наблюденіи природы. Отъискивая первобытныя формы, она вызываетъ сравнительную анатомію; слѣдя за превращеніями, она вызываетъ морфологію. То, что Гёте въ своихъ умозрѣніяхъ о природѣ, назвалъ Urphänomen *(кореннымъ явленіемъ)*, напримѣръ, растеній, есть ни что иное, какъ та первобытная жизненная форма, отъискивать которую побуждаетъ естествоиспытателя телеологическій принципъ обсужденія. Гёте изъ всѣхъ кантовскихъ сочиненій чувствовалъ себя всего ближе къ критикѣ силы сужденія; изъ понятій критической философіи ни одно не было такъ сродно ему, какъ идея внутренней цѣлесообразности природы въ томъ методическомъ значеніи, которое Кантъ придаетъ этой мысли, именно въ значеніи регулятива наблюденія природы, гевристическаго принципа.

2) степенное царство формъ природы.

Сравненіе живыхъ формъ природы и сведеніе ихъ къ простѣйшимъ прототипамъ обращаетъ наше вниманіе на сродство ихъ, на ихъ семейную связь, на единство ихъ родословной, на единство ихъ происхожденія. Царства живой природы сближаются между собою, открываются переходы отъ одного царства къ другому, постепенно приближаются одинъ къ другому роды животныхъ, восходя вверхъ до человѣка и спускаясь внизъ до полипа,

а отсюда является возможность прослѣдить переходы въ низшія царства природы, до самыхъ мховъ и лишаевъ, наконецъ до самой низшей замѣтной для насъ ступени природы. «Здѣсь для *археолога* природы представляется возможность изъ оставшихся слѣдовъ древнѣйшихъ ея переворотовъ вывести великую семью твореній посредствомъ всего извѣстнаго ему или предполагаемаго механизма. Онъ можетъ заставить материнскія нѣдра земли, которая только-что вышла изъ хаотическаго состоянія (подобно нѣкоторому великому животному) породить сначала творенія менѣе цѣлесообразной формы, а эти въ свою очередь другія творенія, развивающіяся болѣе соотвѣтственно мѣсту своего рожденія и своимъ взаимнымъ отношеніямъ,—пока наконецъ, сама эта мать, оцѣпенѣвшая и окостенѣвшая, ограничитъ свои рожденія опредѣленными, болѣе невыраждающимися видами, и разнообразіе остановится въ томъ видѣ, въ какомъ оно оказалось въ концѣ операціи этой плодотворной образовательной силы. Но во всякомъ случаѣ, онъ долженъ для этой цѣли приписать этой всеобщей матери нѣкоторую *организацію цѣлесообразно разсчитанную на всѣ эти творенія*; въ противномъ случаѣ совершенно немыслима возможность цѣлесообразной формы произведеній животнаго и растительнаго царства. Въ такомъ же случаѣ онъ только отодвигаетъ дальше основаніе объясненія и не можетъ имѣть притязанія, что онъ сдѣлалъ рожденіе этихъ двухъ царствъ независимымъ отъ условія конечныхъ причинъ.» (*)

II. *Процессъ возникновенія и образованія жизни.*

1) автократія матеріи и архитектоническій разсудокъ.

Положимъ, что первоначальная организація есть принципъ рожденія органическихъ формъ природы. Признаемъ законъ: живое можетъ произойти лишь отъ живаго. Въ такомъ случаѣ

(*) Тамъ же. § 80. Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleol. in Erkl. eines Dinges als Naturzweck. S. 298—9.

мы должны задать себѣ двоякій вопросъ: 1) откуда произошла первобытная организація, первобытное живое? 2) какимъ образомъ изъ этого принципа возникаютъ живыя тѣла, или какимъ образомъ происходитъ размноженіе живой природы?

Невозможно, чтобы матерія, сама въ себѣ *не*организованная, была послѣднимъ основаніемъ живаго. Невозможно, чтобы матерія сама себя организовала; по крайней мѣрѣ человѣческій разсудокъ, которому матерія является лишь какъ пространственное бытіе, не можетъ понять подобной самоорганизаціи. Съ точки зрѣнія этого разсудка (а никакой другой точки зрѣнія мы не имѣемъ), матерія имѣетъ лишь движущія, слѣпо дѣйствующія силы. Слѣдовательно матерія не можетъ быть признана всемогущимъ принципомъ природы. Въ отношеніи къ жизни принципъ *автократіи матеріи* не имѣетъ силы. Если же жизнь въ природѣ предполагаетъ организованную матерію какъ свое послѣднее естественное основаніе, а матерія не можетъ сама себя организовать, то мы должны первоначальную организацію производить отъ такой причины, которая дѣйствуетъ по намѣреніямъ, отъ нѣкоторой интеллигентной причины, отъ нѣкотораго *архитектоническаго разсудка.*

2) телеологія и механизмъ.

Живыя тѣла суть цѣли природы; въ тоже время они суть произведенія природы. Какъ цѣли природы, они суть намѣренныя дѣйствія, указывающія на архитектоническій разсудокъ, какъ на свою послѣднюю причину. Какъ произведенія природы, они суть матеріяльныя дѣйствія, проистекающія изъ механическихъ причинъ. Вотъ та точка, въ которой телеологическій принципъ обсужденія (рожденія) соединяется съ механическимъ способомъ объясненія. Одно телеологическое основаніе недостаточно для объясненія жизни; къ нему долженъ быть присоединенъ механизмъ. Изъ однихъ намѣреній нельзя вывести тѣлеснаго бытія, изъ однихъ механическихъ силъ нельзя вывести живаго бытія. Объясненіе всего въ природѣ изъ одной телеологіи было бы нелѣпостію. Пониманіе жизни въ природѣ на основаніи простаго механизма было бы игрою фантазіи. Еслибы въ природѣ дѣйствовалъ лишь цѣлесообразный принципъ, еслибы живыя тѣла объяснялись лишь телеологически, то цѣли природы не были бы уже произведеніями природы.

Первая причина возникновенія живыхъ существъ есть телеологическая, посредствующія причины суть механическія. Такимъ образомъ механическая дѣятельность подчиняется технической. Механизмъ есть средство или орудіе, посредствомъ котораго архитектоническій разсудокъ дѣйствуетъ какъ природа. Слѣдовательно въ теоріяхъ объясненія жизни дѣло будетъ въ томъ, чтобы опредѣлить, въ какой мѣрѣ въ происхожденіи живаго организма принимаетъ участіе божественная дѣятельность (архитектоническій разсудокъ) и въ какой мѣрѣ природа. (*)

3) окказіонализмъ и преставилизмъ.

Здѣсь являются два противоположные взгляда. Живыя недѣлимыя въ природѣ считаются произведеніями божественной дѣятельности или непосредственнымъ, прямымъ, или же посредственнымъ, непрямымъ образомъ. Или утверждается, что каждый живой индивидуумъ, который происходитъ, непосредственно исходитъ изъ руки божіей, создается собственно Богомъ, природа же представляетъ для этого лишь одинъ внѣшній поводъ; или же утверждается, что Богъ при самомъ началѣ вещей создалъ живое, что онъ вложилъ въ природу задатокъ всего живаго и что съ тѣхъ поръ живыя тѣла возникаютъ путемъ чистыхъ процессовъ природы. Первый взглядъ есть *окказіонализмъ*, второй *престабилизмъ*.

Легко видѣть, какой изъ этихъ двухъ взглядовъ можетъ согласоваться съ критическимъ направленіемъ. Окказіонализмъ уничтожаетъ всякую природу, превращаетъ всякую жизнь въ чудо и

(*) Тамъ же. § 81. Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleol. Princip in der Erkl. eines Naturzwecks als Naturproductes. S. 301—5.

тѣмъ самымъ отрицаетъ всякое употребленіе разума въ объясненіи и обсужденіи жизни. Естественный принципъ внутренней цѣлесообразности никакъ не можетъ согласоваться съ окказіоналистическою теоріею. Итакъ остается только престабилизмъ.

Зародышъ жизни во всемъ объемѣ ея формъ первоначально данъ силою божественной дѣятельности. Происхожденіе изъ этого зародыша живыхъ недѣлимыхъ на поприщѣ міра есть естественный процесъ рожденія, условія и формаціи котораго опредѣлены самымъ актомъ творенія. Такимъ образомъ первая причина жизни есть твореніе, а всѣ посредствующія причины—рожденіе.

4) Эволюція и эпигенезисъ.

Въ границахъ этого основнаго взгляда престабилизма возможны противоположныя теоріи. Въ чемъ собственно состоитъ тотъ первоначальный зародышъ, изъ котораго путемъ естественнаго процесса происходитъ живое недѣлимое? Здѣсь возможны два случая. Этотъ зародышъ есть само недѣлимое, которое не впервые *производится* природою, а должно быть только *выведено* изъ нея. Такимъ образомъ это недѣлимое въ томъ видѣ, какъ оно является на поприщѣ міра, есть собственно не продуктъ, а только *эдуктъ* природы. Онъ не возникаетъ посредствомъ естественнаго рожденія, а лишь развивается посредствомъ него. Его рожденіе и происхожденіе на свѣтъ есть *эволюція* (развитіе); состояніе его до рожденія есть *инволюція* (завитіе). Рождаться и происходить на свѣтъ значитъ здѣсь не возникать, а изъ состоянія инволюціи переходить въ состояніе эволюціи: это будетъ простое измѣненіе жизненнаго состоянія, простая метаморфоза. Такова была лейбницевская теорія рожденія и кончины, жизни и смерти. Зародышъ жизни есть не сѣмя, а сѣмянное животное. (*) Мы назовемъ этотъ взглядъ *теоріею эволюціи*.

Ему противополагается другой взглядъ, по которому зачатокъ живаго недѣлимаго также данъ первоначально, но этотъ зачатокъ не есть уже само недѣлимое, а только зародышъ его, который пробуждается къ индивидуальной жизни лишь посредствомъ оплодотворяющаго процесса рожденія. По этому взгляду живое недѣлимое дѣйствительно производится, дѣйствительно рождается, а нетолько развивается. Одна жизненная генерація подается, а нетолько развивается. Одна жизненная генерація порождаетъ изъ себя новую генерацію, дѣйствительное потомство, дѣйствительныхъ эпигоновъ. Мы назовемъ этотъ взглядъ теоріею *эпигенезиса*.

По началамъ престабилизма естественный процессъ жизни есть или эволюція или эпигенезисъ. По обѣимъ теоріямъ первоначальный задатокъ жизни данъ, слѣдовательно само первоначально-живое существо предобразовано. По одному взгляду оно предобразовано какъ недѣлимое, по другому какъ родъ (только въ задаткѣ). Поэтому теорію эволюціи или эдукціи мы можемъ назвать теоріею *индивидуальной преформаціи*, теорію эпигенезиса или продукціи—теоріею *генерической преформаціи*.

5) Теорія эпигенезиса. (Блуменбахъ).

По критическимъ началамъ изъ этихъ двухъ взглядовъ преимущество заслуживаетъ тотъ, который всего болѣе согласенъ съ опытомъ и всего меньше прибѣгаетъ къ помощи сверхъестественнаго. Такого преимущества очевидно нѣтъ у теоріи эволюціи. Здѣсь Богъ дѣлаетъ всего больше, а природа всего меньше. Вся теорія весьма близко подходитъ къ окказіонализму. Каждое недѣлимое непосредственно происходитъ изъ руки создателя, естественный процессъ рожденія есть простая формальность. Богъ непосредственно образуетъ плодъ, на долю матери остается только питаніе и развитіе, мужское сѣмя не имѣетъ образующей, опредѣляющей плодъ силы, а служитъ для эмбріона лишь первымъ питательнымъ средствомъ. Здѣсь самое большое употребленіе сверхъестественнаго элемента, а вмѣстѣ самое большое противорѣчіе съ опытомъ. Стоитъ только спросить: если Богъ образуетъ недѣлимое, и естественный процессъ рожденія нисколь-

(*) Ср. II томъ этого сочин. Лейбницъ и его школа. Гл. VII. № III. 4. Стр. 197 и слѣд.

ко не способствуетъ возникновенію и образованію недѣлимаго, то почему являются помѣси въ природѣ?

Вопросъ о началѣ жизни недоступенъ для физики, для всякаго физикальнаго объясненія. Начало органическаго міра можетъ быть обсуждаемо только по телеологическому принципу, можетъ быть мыслимо лишь какъ слѣдствіе намѣренно дѣйствующей причины. Въ этой точкѣ мы судимъ согласно съ престабилизмомъ. Но отсюда мы вступаемъ на путь природы и становимся на *ту* сторону престабилизма, которая всего дальше отстоитъ отъ окказіонализма. Отъ органической матеріи, которую мы предполагаемъ въ началѣ, проходитъ по всей природѣ образующая жизнь и рождающая сила, которую Блуменбахъ, принимавшій теорію эпигенезиса, назвалъ *образовательнымъ стремленіемъ* вещества. (*)

III. *Система естественныхъ цѣлей.*

1) Внѣшняя цѣлесообразность природы.

Всѣ понятія природы относятся къ связи и соотношенію явленій природы, слѣдовательно направляются на *цѣлое* природы. Это справедливо какъ о телеологическихъ понятіяхъ, такъ и о механическихъ. Телеологическое созерцаніе природы связываетъ явленія природы по цѣлямъ, обсуждаетъ природу какъ цѣлесообразный порядокъ вещей, направляется на *цѣлесообразное цѣлое* существъ природы. Оно служитъ основаніемъ телеологической системы природы. Въ этой системѣ произведенія природы связаны между собою какъ цѣли природы. Каждое произведеніе природы имѣетъ къ другому произведенію отношеніе цѣли, т. е. оно есть средство для этого другаго, которое само есть средство для третьяго и т. д. Если предположимъ, что въ этомъ порядкѣ вещей какое-либо произведеніе природы не имѣетъ никакой иной цѣли, кромѣ собственнаго бытія, то это будетъ *послѣд-*

(*) Ср. Methodenlehre d. teleol. Urtheilskr. § 81.

няя цѣль, конечная цѣль природы. Если предположимъ, что бытіе его обусловливается цѣлесообразностью для другаго какого-либо произведенія природы, то оно будетъ *средство* природы, *необходимое средство*.

Эта относительная цѣлесообразность есть *внѣшняя*, основанная на внутренней цѣлесообразности *цѣлаго* порядка природы. Одна вещь цѣлесообразна для другой, т. е. цѣлесообразность ея есть внѣшняя. Только для организованныхъ существъ могутъ быть цѣлесообразными другія вещи природы. Вода, воздухъ, земля могутъ быть признаваемы средствомъ для растеній и животныхъ, но никакъ не средствомъ для горъ. Существуетъ въ природѣ только единственная внѣшняя цѣлесообразность, которая въ тоже время есть внутренняя, только единственный случай, гдѣ внутренняя, естественная цѣль бытія состоитъ въ томъ, чтобы быть средствомъ для другаго бытія. Этотъ случай имѣетъ мѣсто когда два явленія организованы одно для другаго, такимъ образомъ, что они въ совокупности составляютъ *единое* живое, организующее цѣлое. Такое отношеніе существуетъ между двумя полами одного и того же рода, которые въ совокупности и составляютъ рождающій родъ.

Цѣпь цѣлей природы связывается внѣшнею цѣлесообразностью, которая бытіе каждой вещи подчиняетъ бытію другой, какъ средство. Такъ растенія суть средства для травоядныхъ животныхъ, послѣднія для хищныхъ звѣрей, а эти послѣдніе — для человѣка. Или же, если вмѣстѣ съ Линнеемъ возьмемъ обратный путь: «травоядныя животныя существуютъ для того, чтобы умѣрять роскошный ростъ растительнаго царства, вслѣдствіе котораго многіе виды его были бы заглушены; хищныя животныя для того, чтобы положить границу прожорливости травоядныхъ, наконецъ, человѣкъ для того, чтобы, преслѣдуя и истребляя хищныхъ, установилъ нѣкоторое равновѣсіе между производительными и разрушительными силами природы.» (*)

(*) Тамъ же. § 82. Von dem teleolog. Systeme in den äusseren Verhältnissen organisirter Wesen. S. 305—10. Ср. въ особ. S. 307.

2) последняя цѣль природы.

Если телеологическая система природы должна быть закончена, т. е. составлять дѣйствительную систему, то въ цѣпи явленій природы необходимо должно быть послѣднее звено, которому всѣ остальныя существа природы подчинены, какъ средства: *послѣдняя цѣль природы, конечная цѣль природы и творенія*.

Въ природѣ, какъ чувственномъ мірѣ, существуютъ лишь условныя цѣли, т. е. только средства. Допустить, что какая-нибудь вещь есть послѣдняя цѣль природы значило бы впасть въ крайнее противорѣчіе съ образомъ дѣятельности природы, въ томъ видѣ, какъ ее представляетъ намъ опытъ. По крайней мѣрѣ сама природа ни къ одному изъ своихъ твореній не относится такъ, какъ будто все ея дѣло заключается въ его сохраненіи. Всякое твореніе природы предоставлено и подвержено разрушительнымъ ея силамъ. Каждое подпадаетъ всемогущему, надъ всѣмъ господствующему механизму природы. Внутри сферы природы цѣлесообразность природы нигдѣ не является разсчитанною на какую-либо послѣднюю цѣль.

Между чувственными явленіями природы нигдѣ нельзя открыть послѣдней цѣли природы. Такою послѣднею цѣлью могло бы быть лишь такое существо, бытіе котораго составляло бы не средство для другаго существа, а только собственную его цѣль. Но чтобы быть своею собственною цѣлью, для этого нужно такое существо, которое можетъ дѣлать себя самого своею цѣлью: слѣдовательно существо, которое способно полагать цѣли, дѣйствовать по цѣлямъ, подчинять себѣ природу какъ средство. Такая способность предполагаетъ силу интеллигенціи и воли, способность свободы, которой нѣтъ у матеріяльныхъ явленій. (*)

(*) Тамъ же. § 83. Von dem letztem Zwecke der Natur, als eines teleol. System. S. 310 flgd.

3) человѣкъ какъ последняя цѣль творенія. человѣческое счастіе.

Изъ всѣхъ твореній природы есть только одно обладающее этою способностью, этою силою: именно *человѣкъ*. Такимъ образомъ только человѣкъ можетъ быть признанъ конечною цѣлью природы: человѣкъ не какъ твореніе природы, живое существо, а насколько онъ есть интеллигенція и воля. Такимъ образомъ телеологія приводитъ насъ къ той точкѣ, съ которой отправлялась *критическая философія*, къ человѣческому разуму, къ человѣку какъ разумному существу.

Слѣдовательно если человѣкъ есть конечная цѣль природы, то значеніе это принадлежитъ ему не безусловно, не во всѣхъ отношеніяхъ. Въ *какомъ* же отношеніи человѣкъ можетъ быть признаваемъ конечною цѣлью природы? Если совершенство чувственнаго состоянія человѣка, именно всестороннее, постоянное, наибольшее удовлетвореніе его стремленій мы назовемъ счастіемъ, то такое состояніе *не* есть послѣдняя цѣль природы. Цѣль природы состоитъ не въ томъ, чтобы человѣкъ былъ счастливъ. Тогда природа должна была бы только и исключительно быть благодѣтельною человѣку. Тогда эта посвященная человѣку благодѣтельность была бы суммою всѣхъ дѣйствій природы, цѣлью ея дѣятельности, итогомъ всѣхъ счетовъ природы. Такою представлялъ себѣ природу въ своихъ мечтахъ Руссо. Но этому противорѣчитъ опытъ. Еслибы счастіе человѣческое составляло послѣднюю цѣль природы, то вышло бы, что природа минуетъ свою послѣднюю цѣль. Человѣкъ—не счастливъ. Всякое человѣческое счастіе минутно, мгновеніе удовлетворенія, которое уже въ слѣдующее мгновеніе исчезаетъ, даетъ мѣсто новому желанію. Изъ всякаго человѣческаго удовлетворенія вытекаетъ такъ много новыхъ потребностей; потребность же есть чувство недостатка, горе, неудовлетвореніе, противоположность счастія. Человѣкъ не созданъ для того, чтобы природа утоляла его потребности. И природа не создана для того, чтобы благодѣтельствовать человѣку. Человѣкъ такъ же мало есть любимецъ природы, какъ и всякое другое твореніе. Какъ естественное существо онъ есть вещь между веща-

ми, членъ въ цѣпи существъ. Въ цѣпи нѣтъ счастія. Здѣсь человѣкъ такъ же мало, какъ и всякое другое твореніе, изъятъ отъ бѣдствій и разрушительныхъ дѣйствій природы. И даже еслибы человѣческое счастіе было послѣднею цѣлью природы, то оно никогда не могло бы быть послѣднею цѣлью самого человѣка. Человѣкъ самъ опредѣляетъ свои цѣли. Свободное существо не можетъ имѣть въ виду одно благосостояніе. Еще менѣе цѣлью его можетъ быть то, чтобы ему *благодѣтельствали*, и притомъ еще послѣднею его цѣлью! Такимъ образомъ телеологія ведетъ насъ къ той точкѣ, на которой стояло *нравоученіе* въ своемъ отрицательномъ опредѣленіи: цѣль человѣка не состоитъ въ его счастіи. (*)

4) Человѣческое образованіе. Государство.

Человѣкъ есть послѣдняя цѣль природы, какъ интеллигентное, активное существо, само себѣ полагающее цѣли, отыскивающее для себя средства, употребляющее природу какъ средство для назначенныхъ имъ самимъ цѣлей. Эта человѣческая, господствующая надъ природой дѣятельность по цѣлямъ есть *культура*. Первое условіе культуры есть *умѣнье*. Человѣческое образованіе есть цѣль природы, значительно возвышающаяся надъ человѣческимъ счастіемъ. Мѣсто наслажденія природою занимаетъ *трудъ*, изобрѣтательная дѣятельность, которая производитъ новую человѣческую жизнь; каждый употребляетъ свои силы и измѣряетъ ихъ соперничая съ другими. При такомъ соперничествѣ возникаетъ неравенство, раздоры со всѣми ихъ бѣдствіями, со всѣми препятствіями для свободнаго развитія человѣческихъ способностей. Чтобы устранить эти препятствія и установить условія, предоставляющія и обезпечивающія полный просторъ человѣческимъ силамъ,—необходимо гражданское общество, юридическое государство и наконецъ всемірно-государственное цѣлое. Такимъ образомъ телеологія приводитъ насъ къ той точкѣ, гдѣ мы оставили кантовское *ученіе о правѣ*. (**)

(*) Тамъ же. S. 311—2.
(**) Тамъ же. S. 313—4.

5) Эстетическое образованіе.

Образованіе дисциплинируетъ грубыя естественныя потребности, утончаетъ человѣческія желанія, посредствомъ общественной культуры разнообразитъ потребности и склонности, посредствомъ увеличивающейся изобрѣтательности, возрастающаго богатства,—пробуждаетъ наклонность къ излишнему, безъ чего можно обойтись, — порождаетъ роскошь. Множество бѣдствій, которыя Руссо признавалъ слѣдствіемъ образованія, суть слѣдствія роскоши. Однакоже съ нею связано благодѣтельное и великое напряженіе человѣческаго духа. По мѣрѣ того какъ необходимыя потребности снимаютъ свою тяжесть съ человѣка, онъ становится свободенъ отъ житейской нужды, и силы его направляются на другія задачи, нежели одно скудное удовлетвореніе матеріяльнаго бытія. Онъ стремится къ вещамъ не для одного грубаго потребленія ихъ, а начинаетъ разсматривать ихъ, ощущать удовольствіе отъ ихъ вида, ихъ формы. Образованіе пролагаетъ путь къ эстетическому созерцанію природы, къ искусству и наукѣ. Грубый естественный человѣкъ относится къ вещамъ, желая ихъ чувственно, и именно потому не созерцаетъ ихъ эстетически. «Слѣпыми узами желаній прикованный лишь къ явленіямъ, онъ безъ всякаго наслажденія, безъ всякаго ощущенія упускаетъ изъ виду прекрасную форму природы.» Итакъ если мы ищемъ въ природѣ ея послѣдней цѣли, то мы приходимъ къ человѣку, но не въ естественномъ его состояніи, а въ состояніи образованія, въ свободномъ юридическомъ государствѣ, въ научномъ и эстетическомъ созерцаніи вещей, съ философіей и искусствомъ. Такимъ образомъ телеологія приводитъ насъ къ той точкѣ, въ которой встрѣтилась съ человѣкомъ *критика эстетической силы сужденія*: она приводитъ насъ къ человѣку, разсматривающему природу съ чистымъ, свободнымъ отъ всякаго интереса наслажденіемъ. (*)

(*) Тамъ же. S. 315.

б) нравственность.

Съ увеличенiемъ свободы человѣка природа все болѣе и болѣе приближается къ послѣднему выполненiю своей конечной цѣли. Человѣкъ дѣйствительно бываетъ свободенъ тогда, когда онъ дѣйствуетъ совершенно безусловно, въ полной независимости отъ природы и вещей, слѣдовательно и отъ своихъ собственныхъ естественныхъ, т. е. своекорыстныхъ цѣлей. Такое свободное отъ всякаго своекорыстiя дѣйствованiе есть моральное. Истинная свобода есть лишь нравственная. Только моральный человѣкъ дѣйствительно свободенъ. Здѣсь мы находимъ безусловную цѣль человѣческой жизни: это единственная безусловная цѣль, какую мы только знаемъ, это послѣдняя цѣль природы, конечная цѣль творенiя. Достоинство жизни заключается не въ томъ, *чѣмъ мы наслаждаемся*, а только въ томъ, *чтò мы дѣлаемъ*. Еслибы жизнь оцѣнивалась по суммѣ жизненныхъ наслажденiй, то цѣна эта была бы ниже нуля, потому что всякое наслажденiе есть разложенiе. Достоинство дѣятельности измѣряется свободою. Достоинство жизни заключается не въ томъ, чтò дѣлается въ зависимости отъ природы, въ зависимости отъ собственныхъ естественныхъ желанiй, а въ томъ, чтò дѣлается вполнѣ независимо отъ природы, вполнѣ независимо отъ всѣхъ чувственныхъ и своекорыстныхъ склонностей: въ чисто-моральной дѣятельности. Эта моральная свобода и вытекающiй изъ нея моральный порядокъ мiра есть послѣдняя цѣль природы, конечная цѣль творенiя. Конечная цѣль природы есть человѣкъ, не какъ естественное, даже не какъ разсудочное, а какъ умопостигаемое существо, какъ *субъектъ моральности*. Такимъ образомъ телеологiя приводитъ насъ къ той точкѣ, на которой стояло кантовское *ученiе о нравственности* въ своемъ положительномъ опредѣленiи: цѣль человѣка есть нравственная, основанная на добромъ настроенiи жизнь! (*)

(*) Тамъ же. § 84. Von dem Endzweck des Daseins einer Welt d. i. der Schöpfung selbst. S. 316 flgd.

IV. *Мiръ и Богъ. Телеологiя и теологiя.*

Телеологическое созерцанiе связываетъ вещи понятiемъ цѣлей и такимъ образомъ составляетъ представленiе о нѣкоторомъ цѣлесообразномъ порядкѣ вещей. Въ самой природѣ телеологическаго обсужденiя заключается то, что оно не можетъ остановиться на какой-нибудь точкѣ, взятой по произволу, а идетъ все дальше и дальше и старается расшириться до телеологическаго созерцанiя мiра *какъ цѣлаго*, до идеи устроеннаго по цѣлямъ мiра. Чтобы составилось понятiе цѣлесообразнаго мiроваго цѣлаго, необходимы три условiя: 1) опытъ цѣлесообразно опредѣленныхъ объектовъ (организованныхъ явленiй) и сплошная связь ихъ въ одинъ рядъ естественныхъ цѣлей, 2) заключенiе этого ряда послѣднею цѣлью природы, конечною цѣлью мiра, 3) обоснованiе этого ряда верховною причиною. Безконечный рядъ не образуетъ системы. Чтобы составилась система, для этого послѣдовательный рядъ вещей долженъ быть заключенъ и, такъ сказать, интегрированъ посредствомъ принципа, изъ котораго онъ вытекаетъ, и посредствомъ послѣдняго члена, которымъ онъ заканчивается.

Этотъ послѣднiй членъ въ порядкѣ естественныхъ цѣлей, эта конечная цѣль природы уже опредѣлены. Она есть человѣкъ, какъ понимающее цѣли и дѣйствующее по нимъ существо, *моральный* человѣкъ, поставляющiй свою свободу цѣлью своей дѣятельности: *человѣческая свобода, какъ сама для себя цѣль*. Опредѣленiе цѣли есть опредѣленiе достоинства. Если мiръ имѣетъ цѣль, то онъ будетъ имѣть и достоинство. Опредѣленiе достоинства есть понятiе, сужденiе. Если въ мiрѣ нѣтъ разумнаго существа, способнаго обсуждать цѣну вещей, то вещи не имѣютъ никакой цѣны, мiръ не имѣетъ никакой цѣли. Такое судящее существо есть человѣкъ, онъ *одинъ* изъ всѣхъ творенiй природы. Потому-то всякая цѣлесообразность природы обусловливается бытiемъ человѣка; поэтому человѣкъ и есть конечная цѣль вещей.

Вопервыхъ намъ нужно дознать на опытѣ цѣли въ мiрѣ и

привести въ связь эти телеологическія сужденія опыта; вовторыхъ мы должны заключить рядъ послѣднимъ членомъ; втретьихъ требуется обосновать его посредствомъ верховной причины. Первое понятіе естественныхъ (эмпирическихъ) цѣлей мы назовемъ *физическою телеологіею*, второе понятіе моральныхъ цѣлей—*моральною телеологіею*; послѣднее понятіе верховной причины устроеннаго по цѣлямъ міра—*теологіею*. Такимъ образомъ послѣднюю нашу задачу составляетъ опредѣленіе теологіи на началахъ телеологіи.

Мы различаемъ физическую и моральную телеологію. Отъ той и другой можно искать пути къ теологіи. Если понятіе верховной конечной причины міра мы будемъ опредѣлять по указанію физической цѣлесообразности, то возникаетъ *физико-теологія*. Если же мы будемъ опредѣлять это понятіе по указанію моральной цѣлесообразности, то произойдетъ *мораль-теологія* или *этико-теологія*.

1) физико-теологія.

Прежде всего изслѣдуемъ, разрѣшаетъ ли физико-теологія свою задачу; именно возможно ли, исходя отъ физической телеологіи, придти къ теологіи, т. е. къ понятію Бога? Итакъ предположимъ, что въ опытѣ даны намъ цѣлесообразныя явленія природы, произведенія природы, которыя мы не можемъ признать ни чѣмъ инымъ, какъ цѣлями природы. Отъ дѣйствія можно заключать къ пропорціональной причинѣ, отъ цѣлесообразныхъ явленій природы къ дѣйствующимъ по цѣлямъ и потому интеллигентнымъ силамъ природы, къ разумнымъ первосуществамъ. Мы получаемъ божественныя, дѣйствующія въ природѣ силы, но не Бога; одаренныя извѣстными совершенствами натуры, но не абсолютно совершенное существо. Многія совершенства еще не суть *всякое* совершенство. Извѣстныя божественныя силы природы, которыя лучше назвать *демоническими*, не образуютъ понятія *единой* божественной мудрости и силы. Физическая телеологія не приводитъ даже къ единству божественнаго существа, не говоря уже о совершенствѣ и премудрости. Если даже вмѣстѣ съ Спинозою мыслить единство міровой причины пантеистическимъ образомъ, то этимъ путемъ мы все-таки не дойдемъ до ея интеллигенціи и премудрости. Такимъ образомъ физическая телеологія, если только она строго держится той руководительной нити, которая указывается исходными ея точками, приходитъ лишь къ *демонологіи*, а не къ теологіи. Она ищетъ теологіи, но не можетъ произвести ея изъ себя. Физико-теологія невозможна, она есть лишь неправильное пониманіе физической телеологіи; понятіе цѣлой природы можетъ быть лишь пропедевтическою подготовкою къ понятію Бога, но никакъ не философскимъ его обоснованіемъ. Итакъ для опредѣленія высшей причины міра, для обоснованія телеологической системы міра остается лишь мораль-теологія. (*)

2) этико-теологія.

Какимъ образомъ опредѣлить верховную причину міра, когда неизвѣстна послѣдняя цѣль міра? Ни одна естественная цѣль не есть безусловная, ни одна не есть послѣдняя. Уже по этому основанію физическая телеологія неспособна для обоснованія теологіи. Она слишкомъ рано, именно прежде нежели закончена цѣпь цѣлей природы, прежде нежели совершенно уясненъ смыслъ естественной цѣлесообразности, направляется къ послѣдней причинѣ міра. Лишь исходя отъ моральной телеологіи можно найти путь къ теологіи.

Только человѣкъ можетъ быть признанъ конечною цѣлью міра: именно не человѣческое наслажденіе міромъ, даже не человѣческое созерцаніе міра, а человѣческая *воля*, не чувственная, своекорыстная, а *свободная*, *моральная воля*. «Только человѣческая желательная способность, но не та способность, которая дѣлаетъ человѣка зависимымъ отъ природы (посредствомъ чувственныхъ возбужденій), не та, которая оцѣниваетъ достоинство его бытія по тому, чѣмъ онъ наслаждается и что̀ потребляетъ,—а напротивъ то достоинство, которое онъ

(*) Тамъ же. § 85. Von der Physikotheologie. S. 318 flgd.

одинъ можетъ дать самому себѣ и которое оцѣнивается по тому, что онъ дѣлаетъ, какъ и по какимъ принципамъ поступаетъ, не какъ членъ природы, а *по свободѣ* своей желательной способности, т. е. *добрая воля*—вотъ то, чрезъ что бытіе его пріобрѣтаетъ абсолютное достоинство и въ отношеніи къ чему бытіе міра можетъ имѣть нѣкоторую *конечную цѣль.*» (*) Слѣдовательно конечная цѣль міра есть человѣкъ подъ моральными законами, т. е. человѣкъ, дѣйствующій не по принужденію моральнаго закона, а свободно выполняющій данный самому себѣ законъ, и только ради самаго закона. (**) Моральный человѣкъ можетъ поставлять своею конечною цѣлью ни иное что какъ высшее благо, т. е. то, чтобы быть *достойнымъ* счастія, счастіе, какъ *слѣдствіе* добродѣтели. Слѣдовательно, онъ долженъ мыслить природу въ отношеніи къ нравственности, т. е. какъ цѣлесообразную для моральной свободы, какъ условіе для осуществленія высочайшаго блага. Слѣдовательно, онъ долженъ мыслить міръ обусловленнымъ нѣкоторою причиною, которая устроила природу цѣлесообразно для моральной свободы, поставила моральную свободу и ея порядокъ конечною цѣлью міра, нравственно-совершенное человѣчество—намѣреніемъ творенія: онъ долженъ представлять высшую міровую причину какъ моральнаго виновника міра, понятіе во всѣхъ точкахъ соотвѣтствующее понятію Бога. Къ такому понятію Бога ведетъ насъ моральная телеологія. Нѣтъ никакого иного доказательства бытія Божія, кромѣ моральнаго аргумента, никакой иной теологіи, кромѣ той, которая основывается на этическихъ понятіяхъ. Это не теологическая этика, а этико-теологія. Моральное доказательство имѣетъ значеніе не для познанія, а лишь для дѣятельности; оно необходимо не *для* нравственности, а *посредствомъ* нравственности. Не убѣжденіе въ бытіи Божіемъ производитъ нравственность, а напротивъ нравственность производитъ это убѣжденіе.

(*) Тамъ же. § 86. Von der Ethikotheologie. S. 325 flgd. Ср. въ особ. 326.

(**) Тамъ же. § 87. Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes. Ср. S. 333. Anmerkg.

Такимъ образомъ критика телеологической силы сужденія приводитъ насъ къ точкѣ, на которой стояла *критика чистаго разума*, когда она по разрушеніи всѣхъ теоретическихъ основъ раціональной теологіи искала единственно возможнаго остающагося исхода. Она приводитъ насъ къ той точкѣ, на которой стояла *критика практическаго разума*, когда она установляла понятіе высочайшаго блага и разрѣшала его антиномію.

3) Теологія и религія.

Чтобы избѣгнуть всякаго недоразумѣнія, мы прямо указываемъ, что понятіе *моральной* цѣлесообразности міра составляетъ единственный и исключительный nervus probandi въ доказательствѣ бытія Божія. Поэтому самое это доказательство мы называемъ моральнымъ аргументомъ. Изъ всѣхъ опытовъ доказать бытіе Божіе аргументъ этотъ есть единственно-возможный, единственно-состоятельный. Изъ понятія Бога не вытекаетъ его бытіе; такъ же мало вытекаетъ оно и изъ понятія міра или существующихъ вещей; такъ же мало изъ понятія естественной цѣлесообразности. Этотъ послѣдній,—физико-теологическій доводъ, надъ которымъ трудился въ особенности Реймарусъ, въ своемъ развитіи невольно смѣшивается съ моральнымъ аргументомъ и чрезъ то пріобрѣтаетъ силу убѣжденія, которой не имѣетъ при своихъ собственныхъ средствахъ. Самъ по себѣ онъ не имѣетъ никакого права говорить о нѣкоторой конечной цѣли міра, слѣдовательно не имѣетъ права и ссылаться на премудрость Божію, потому что нѣтъ премудрости безъ конечной цѣли и нѣтъ понятія о Богѣ безъ премудрости. Такое смѣшеніе разнородныхъ представленій еще можетъ быть допущено, когда идетъ дѣло лишь о доказательствѣ, которое говорило бы *сердцу*. Но если идетъ дѣло о критическомъ пониманіи, то такая запутанность должна быть тщательно избѣгаема и моральное доказательство точно отдѣляемо отъ физико-телеологическаго. (*)

(*) Тамъ же. § 87. S. 331 flgd.

Моральное доказательство основывается на понятіи моральной цѣли міра, слѣдовательно на телеологическомъ, т. е. рефлектирующемъ сужденіи. Итакъ оно имѣетъ лишь субъективное значеніе. По свойству нашей познавательной способности мы можемъ обсуждать міръ не иначе, какъ мысля его себѣ обусловленнымъ нравственною конечною цѣлью и потому созданнымъ божественною премудростью.

Моральное доказательство вполнѣ убѣдительно, но не въ теоретическомъ отношеніи, ибо нѣтъ никакой степени теоретическаго убѣжденія, которое бы дѣлало для насъ понятнымъ или признаваемымъ бытіе Божіе. Богъ не есть объектъ опыта, онъ не можетъ быть сравненъ ни съ какимъ объектомъ опыта. Поэтому бытіе его нельзя доказать ни посредствомъ логическаго умозаключенія, ни посредствомъ аналогіи. Бытіе Бога не условно и потому не можетъ признаваться условнымъ образомъ. Относительно бытія Божія не существуетъ ни вѣроятнаго доказательства, ни гипотетическаго умозаключенія. (1)

Представленіе нравственной конечной цѣли основывается на способности *свободы*. Свобода есть *фактъ* существующій въ насъ. Изъ всѣхъ идей свобода есть единственная идея, бытіе которой доказано. Отсюда получаетъ моральное доказательство свою реальность. Свобода есть *практическая* способность. Основанное на ней убѣжденіе есть практическая увѣренность. Практическая увѣренность есть *вѣра*, вѣра, основанная на потребности разума, т. е. разумная вѣра. Такимъ образомъ мораль-теологія обосновываетъ не познаніе Бога, а вѣру въ Бога. Законы свободы, т. е. нравственныя обязанности, моральныя конечныя цѣли человѣка, являются теперь божественными заповѣдями. Въ нихъ вѣрятъ какъ въ такія. Эта моральная вѣра есть *религія*. Такимъ образомъ понятіе моральныхъ цѣлей обосновываетъ теологію не какъ науку, а какъ *религію*; моральное доказательство бытія Божія, по своей тенденціи столь же древнее, какъ человѣческій разумъ, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ теологіи необходимое и благодѣтельное ограниченіе: теологія возможна не какъ наука, а лишь какъ религія. (*)

(1) И отселѣ ясно слѣдуетъ, что дѣйствительно есть Богъ, существо непостижимое ни для какого созданнаго ума. Постижимое существо не есть Богъ.

Теологія, какъ наука, есть *теософія*. Теологія, основывающаяся на проявляющейся въ природѣ цѣлесообразности, есть *демонологія*. Теософія превышаетъ человѣческій разумъ; демонологія придаетъ существу Божію человѣческій характеръ. Первая рождаетъ несообразныя, запутывающія разумъ, понятія о Богѣ, вторая антропоморфическія. И та, и другая портятъ и искажаютъ религію. Теософія превращаетъ религію въ магію, демонологія—въ идолослуженіе. На теософическомъ основаніи религія становится *теургіею*, возникаетъ безразсудное представленіе, будто бы божественную дѣятельность можно понять и потому оказывать на нее вліяніе и такъ сказать обусловливать; на демонологическомъ основаніи религія становится *идолопоклонствомъ*. (**)

Моральная теологія равно далека какъ отъ той, такъ и отъ другой. Она признаетъ существо Бога не познаваемымъ, а лишь мыслимымъ; она мыслитъ его не на основаніи чувственныхъ и естественно-человѣческихъ аналогій, а чисто-моральнымъ образомъ. Она приводитъ къ моральной вѣрѣ и такимъ образомъ къ фокусу всякой истинной, основанной на самомъ человѣческомъ разумѣ религіи. Такимъ образомъ въ концѣ ученія о телеологической силѣ сужденія мы возвращаемся къ той точкѣ, гдѣ кантовская философія сдѣлала переходъ отъ ученія о нравственности къ ученію о вѣрѣ, отъ критики практическаго разума къ *религіи въ предѣлахъ чистаго разума*.

Мы достигли самой вершины критической системы. Отъ фундамента чрезъ всѣ части многораздѣльнаго и обширнаго зданія мы достигли до самаго верхняго его острія. Отсюда мы еще разъ сдѣлали послѣдній и самый свободный обзоръ всѣхъ странъ критическаго міросозерцанія, всѣхъ открытыхъ и пройденныхъ

(*) Тамъ же. § 88. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises. S. 338 flgd.

(**) Тамъ же. § 89. Von dem Nutzen des moralischen Arguments. S. 345 flgd.

критическою философіею областей человѣческаго разума. Здѣсь заключается наше изложеніе. Мы разрѣшили, насколько это было въ нашихъ силахъ, задачу, которую себѣ предложили. Цѣлью этого сочиненія было ни иное что, какъ самый точный и ясный взглядъ на все дѣло критически-философской мысли.



КОНЕЦЪ.